[illegible]

[illegible]

کشف المبہم عما فی السلم

از تصنیف

مولوی بشیر الدین صاحب قنوجی مرحوم

باہتمام محب الاسلام مولوی عبد الاحد

در مطبع مجتبائی دہلی طبع شد

[illegible]

مختصر فہرست کتب از کتبخانہ تجارت مطبع حسن مجتبائی [illegible]

تفسیر جلالین محشی بحروف [illegible]
مولوی مجتبائی - اس تفسیر کے
اہتمام طبع میں مطبع نے بہار
دو سال کی محنت کی ہے اصل
نسخ متعددہ قلمی و مطبوعہ فراہم
کر کے ان سے منقول عنہ کو
صحیح کیا ہے حواشی جو غلط
اور منسوخ آجتک نقل ہوتے
چلے آتے تھے خارج کیے گئے
بجائے انکے حواشی مفیدہ
جمل تفسیر کبیر تفسیر [illegible]
مدارک بیضاوی [illegible]
تفسیر حقانی مصری
تفسیر السعدی مبتنی
تفسیر خازن مصری مع [illegible]
تفسیر فتح البیان مع [illegible]
تفسیر معالم التنزیل بمبئی
تفسیر بیضاوی
تفسیر مدارک
تفسیر [illegible] الاسرار [illegible]
الایضا [illegible]
تفسیر [illegible]
[illegible]

تفسیر سراج المنیر
تفسیر عرائس البیان
تفسیر جامع الاحکام [illegible]
بے نقط - کشوری
تفسیر جامع البیان
بخاری شریف مع [illegible]
مطبوعہ مصر
قسطلانی شرح بخاری کامل [illegible] جلد
قسطلانی [illegible] بر حاشیہ صحیح مسلم
مع نووی -
صحیح مسلم مع نووی القسطلانی
نسائی شریف مع زہر الربی [illegible]
ابن ماجہ محشی فاروقی
ابوداؤد محشی کشوری
موطا امام مالک محشی مجتبائی
سنن مع [illegible] کامل [illegible] جلد
موطا امام محمد محشی [illegible]
شرح معانی الآثار [illegible]
حصن حصین محشی [illegible]
مشکوٰۃ شریف محشی مع
الکمال فی اسماء الرجال [illegible]
[illegible] مجتبائی
[illegible]

تیسیر الوصول الی جامع الاصول
بلوغ المرام
ایضاً مترجم بترجمہ [illegible]
نیل الاوطار امام محمد شوکانی
[illegible] جلد مطبوعہ مصر
سفر السعادت مصری
کنوز الحقائق فی حدیث خیر الخلائق
المغنی [illegible] فاروقی
مسند امام اعظم رح مع شرح
ملا علی قاری -
مسند امام شافعی
موضوعات کبیر
موضوعات صغیر
مشتبہات [illegible]
[illegible] شرح [illegible] -
زاد المعاد فی ہدی خیر العباد
ما ثبت بالسنہ مترجم مجتبائی
فتح المبین بشرح [illegible]
[illegible] محشی
فتح [illegible] کامل مصری
ایضاً [illegible]
[illegible]
[illegible]

درمختار [illegible]
ایضاً [illegible]
فتاوی [illegible]
[illegible] چہار جلد [illegible]
ایضاً مطبوعہ [illegible]
اشباہ والنظائر [illegible]
فتاوی عالمگیری
ایضاً [illegible]
ہدایہ مصطفائی محشی
سرخی [illegible]
ہدایہ مع الکفایہ [illegible]
ایضاً نولکشوری
رد المحتار شرح در المختار [illegible]
ایضاً مصری مع تکملہ
شرح وقایہ [illegible]
عبدالحی [illegible] جلد [illegible]
سعایہ شرح شرح وقایہ
[illegible] کشوری
ایضاً [illegible]
ایضاً [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

ما شاء الله لا قوة إلا بالله

الحمد لله الذي علمنا ما لم نعلم ووفقنا لطبع هذا الشرح لسلم الذي صار للمعلم
والذي يتعلم للترقي في العلوم كالمعراج والسلم المسمى

كشف المبهم عما في السلم

للمولوي محمد بشير الدين القنوجي رحمه الله رب العالمين قد اهتم بطبعه
بحسن التصحيح والتوضيح الضعيف العباد محمد عبد الاحد غفر الله له

في المطبع المجتبائي الواقع في الدهلي ١٣٠٨

قوله الله الذي تعالى
هذه الجملة تحتمل ان يكون انشاء
ان المقام مقام الثناء بالحمد ويحتمل ان
يكون خبرية لان الاخبار بالحمد يوجب الحمد لانه اثبات
صفات الكمال ... ارادة التعظيم

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من خلق الانسان وجعله سميعا بصيرا فآتاه الحكمة ومن اوتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ونصلي على نبيك محمد الذي ارسل بالحق بشيرا ونذيرا وعلى آله و اصحابه الذين كانوا مطيعين له في الدين كله فلم يتركوا منه قطميرا ونقيرا وبعد فيقول العبد المستكين محمد بشير الدين بن مولانا محمد كريم الدين العثماني القنوجي لما كان كتاب مسلم المحب الله البهاري كتابا اشرف تحقيقا في علم الاصول والطف تدقيقا كتدقيقات العقول وكانت له شروح بعضها مملوء من القيل والقال ومشحون من الاشكال والاعضال بحيث يحصل لقاصد مقاصد المتن فيه الملال وبعضها في نهاية الاجمال بحيث لا يفهم منه ان المصنف ما قال فختلج في صدري ان اشرح له شرحا واضحا لا يتعرض فيه غالبا عن الاعتراض والجرح ولا يقصد به الا تعديل المتن والشرح فشرعت فيه طالبا من الله تعالى توفيقه وسائلا اياه فضله وتوفيقه فانه اكمل الموفقين و خير الموفقين الحمد لله الذي نزل الايات جمع آية وهي في الاصل العلامة الظاهرة

ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة
من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل والمراد بها ههنا هو هذا واشتقاقها من اى
لانها تبين ايًّا من اى شى او من اوى اليه اى رجع اليه لانها ترجع اليها معرفة ذى
العلامة واصلها عند الفراء ايية كتمرة فابدلت واوها الفا على خلاف القياس
وعند الخليل ايية وعند سيبويه اوية كرملة فاعلت قال ابن هشام فى تذكرته اذا اجتمع
حرفان مستحقان للاعلال فالقياس ان يعل الثانى دون الاول نحو هوى وسوى
وشذ فى كلامهم ان يعل الاول دون الثانى كغاية وطاية وثاية واية وعند الكسائى
آئية كقائلة فحذفت الهمزة تخفيفا وارسل البينات جمع بينة من البيان وهو الظهور
والمراد بها اما الايات المحكمات الواضحات التى لا تقبل التاويل والاحاديث كذلك
او المعجزات الظاهرات الشاهدات على الحق بلا ريب وارتياب فطلع الدين اما
بالتشديد بمعنى طلا يعنى اكمل ونشر الدين بعد التنزيل والارسال او بالتخفيف بمعنى
ظهر فالدين يكون على الاول منصوبا وعلى الثانى مرفوعا وطبع اليقين طبع اما
بالتشديد او التخفيف مصدرا بمعنى ملأ اليقين فى قلوب المؤمنين واما بالتخفيف مجهولا
بمعنى الحكم اى جعل اليقين فى قلوبهم محكما ربنا لك الحقيقة حقا اى فى الواقع
ليس الحقيقة الا لك لانك الكائن بنفسك ليس تحصلك عن الغير وكل
من سواك مجاز ثبوته فى الواقع اذ لا وجود له الا بوجودك ولا حقيقة له الا
بحقيقتك فهو غير ثابت وباطل فى نفسه ولك الامر تحقيقا فانت الآمر وكل
من غيرك مجاز باجازتك ومامور بامرك فالمجاز ههنا بضم الميم مفعول من
الاجازة لا كما كان اولا بفتح الميم اعنة المبادى الاعنة جمع عنان بالكسر بمعنى

ووال لكام والمبادي جمع مبدأ بمعنى ابتداء الشئ وما يتوقف عليه فبدايات كل
الامور واسبابها بيدك اى بقدرتك واختيارك فى نواصى المقاصد النواصى
جمع ناصية بمعنى موئے پیشانی مفوضة اى مردودة اليك لانك انت تعطى
المقاصد لا غيرك فانت المستعان وعليك التكلان والصلوة والسلام على سيدنا
محمد المتمم للحكم جمع حكمة بالكسر وهى العدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن
ورسول الله صلى الله عليه وسلم جامع لكلها ومتمم لها بالطريق الامم بفتحتين بمعنى
الوسط يعنى الطريق الذى لا افراط فيه ولا تفريط والمبعوث بجوامع الكلم اى
الكلمات الجامعة لانواع الاحكام الى فهام الامم الافهام اما بالفتح وهو حسن
او بالكسر والامم بضم الهمزة وفتح الميم جمع امة بمعنى القوم فالمعنى على الاول ان
الرسول ارسله الله تعالى بالكلمات الجامعة الى عقول القوم ليفهموا بهذه العقول
معانى هذه الكلمات فتنتقل تلك العقول من المعانى الى الاحكام والمعنى على
الثانى انه بعث بجوامع الكلم لافهام الامم ليعملوا بها فعلى هذا الى بمعنى اللام وقيل
يحتمل ان يكون الامم جمع امة بمعنى الدين والشريعة ويكون الجمع باعتبار الانواع
والاحكام فالمعنى انه بعث بجوامع الكلم لافهام الشرائع اى الاحكام الشرعية
وعلى اله واصحابه الذين هم ادلة العقول اى عقول المؤمنين والدليل
هو الموصل الى المطلوب وعقول المؤمنين وصلت الى المطلوب الذى هو الايمان
والتصديق بسبب الآل والاصحاب سيما الاربعة الاصول فى الايصال
الى المطلوب وهم الخلفاء الراشدون من اصحابه وعلى رضى الله عنه وابناه الحسن
والحسين وسيدة النساء فاطمة الزهراء من آله واهل بيته اما بعد فيقول الشكور اى

له وقد اتصف الشارح المعرب بالوصف الاول كما اتصف بالثالث وذلك لان كل مبعوث ... والوصف الثانى ... ان الالفاظ ... ومنها ... [illegible]

الشاكر الصبور اى الصابر محب الله بن عبد الشكور الذى مات سنة الف
ومائة وتسع عشر من الهجرة بلّغه الله من التبليغ الى ذروة الكمال الذروة بضم
الذال المعجمة او كسرها العالى من كل شئ او عالى الجبل اى بالائے ہر چیز و بالائے
کوه ورقاه اى رفعه عن حضيض القال الى قلة الحال الحضيض السافل
من الارض اى پستی زمین ودامن کوه والقال اسم مصدر بمعنى القول وقيل يستعمل
القول فى الخير والقال فى الشر والقلة بضم القاف وتشديد اللام راس الجبل والعالى
من كل شئ اى سر کوه و بالائے ہر چیز والحال كيفية الانسان وما هو عليه ان السعادة
باستكمال النفس اى الروح والمادة اى ما تعلق به النفس وهو البدن وذلك
اى الاستكمال بالتحقق اى الصيرورة على اليقين والتخلق اى التدين بالاعمال
الصالحة وبالاول استكمال النفس وبالثانى استكمال المادة وهما اى التحقق والتخلق
بالتفقه فى الدين والتبحر اى التعمق بمواقف الحق واليقين والمناسب
فى صلة التبحر فى والسلوك فى هذا الوادى الذى هو التفقه انما يأتى
بتحصيل المبادى التى يتوقف عليها التفقه ومنها اى من المبادى علم اصول
الاحكام الفقهية لانها ما لم تعلم لا تحصل الفقاهة فهو اى علم الاصول من اجل
علوم الاسلام فان اجل العلوم الاسلامية الكلام والفقه ومباديهما والاصول بعض
منها البتة الف فى مدحه اى مدح الاصول وبيان علو مرتبته خطب جمع خطبة
وهى الكلام المنثور المسجع وصنف فى قواعده اى قواعد الاصول كتب وكنت صرفت
بعض عمرى فى تحصيل مطالبه ووكلت نظرى الى تحقيق مآربه المآرب جمع
مأرب بفتح الراء المهملة من الارب بفتحتين بمعنى الاحتياج والمراد من المآرب ههنا المطالب

لاسہا مما یحتاج الیہا فکانہا مواضع الاحتیاج فلم تحتجب عنی حقیقۃ من حقائقہ
ولم تخف علی دقیقۃ من دقائقہ ثم بعد تحصیل المطالب وتحقیقہا لامر ما
ای لامر عظیم اردت ان احرر فیہ ای فی علم الاصول سفرا بالکسر الدفتر
والکتاب الکبیر وافیا لمسائل الفن ودقائقہ وکتابا کافیا لطالب ہذا الفن یجمع
ذلک الکتاب الی الفروع ای المسائل الفقہیۃ والی ہہنا بمعنی مع او ضمن الجمع
معنی الضم اصولا ای دلائل تلک الفروع والی المشروع ای الامور الشرعیۃ النقلیۃ
معقولا ای الامور العقلیۃ ویحتوی علی طریقی الحنفیۃ والشافعیۃ ولا یمیل
میلا ما ای لا یعدل عدولا قلیلا فما ظنک بالکثیر عن الواقعیۃ ای عما کان
حقا فی الواقع سواء کان موافقا للحنفیۃ او الشافعیۃ فجاء ذلک الکتاب بفضل
اللہ وتوفیقہ کما تری فی الحسن والجمع والاحتواء وتفصیل ہذا الاجمال انہ معدن
للمسائل والمعدن بکسر الدال منبت الجواہر ام بحر للمسائل بل سحر لا
یدری بحقیقۃ حالہ لانعدام مثالہ ونظیرہ والاشیاء تعرف بامثالہا وسمیتہ
بالمسلم سلمہ اللہ تعالی عن الطراح ای البعد والالقاء فی الخلف وعدم الاعتداد
بہ والجراح ای الطعن والتشنیع وجعلہ موجبا للسرور والفرح ثم بعد التسمیۃ
الہمنی مالک الملکوت کرہبوت بمعنی الفرد السلطان والمملکۃ وفی
بعض الشروح ہو اسم لملک ینسب الیہ ایصال النعم ان تاریخہ ای تاریخ تصنیفہ
وبیان وقتہ مسلم الثبوت ای سنۃ الف ومائۃ وتسع آلا حرف تنبیہ
الکتاب مرتب علی مقالۃ فیما یفید البصیرۃ من رسم العلم وموضوعہ
وغایتہ ومقالات ثلث فی المبادی الکلامیۃ والاحکامیۃ واللغویۃ واصول

اربعة في المقاصد الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وخاتمة في
الاجتهاد ونحوه من التقليد وما يتعلق به اما المقدمة ففي حد اصول
الفقه وموضوعه وفائدته وله حدان حد لقبا وحد اضافة اما حده اي حد
اصول الفقه مضافا اي من حيث المعنى الاضافي فالاصل الذي جمعه مضاف
الى الفقه في لفظ اصول الفقه اختلفوا في تفسيره لغة بيانات شتى احدها ما يبتني
عليه غيره قاله ابو الحسين البصري في شرح العمد وثانيها المحتاج اليه قاله الامام
في المحصول والمنتخب وتبعه صاحب التحصيل وثالثها اسفل الشئ كما في القاموس
وغيره وعلى هذا يضاف الى الكل اصل الشجر واصل الجدار ورابعها ما يستند تحقق الشئ اليه
قاله الامدي في الاحكام والبنارسي في محكم الاصول وقال الاسنوي في شرح المنهاج
واقرب هذه الحدود هو الاول والآخر والمختار في شرح المختصر للقاضي عضد وشرح
جمع الجوامع للمحلي والتنقيح وغيرها هو الاول وهو المشهور فلذا خصه المصنف رحمه الله تعالى
بالذكر وقالوا في تفسيره اصطلاحا الراجح كقولهم الاصل في الكلام الحقيقة اي الراجح
والمستصحب بفتح الحاء المهملة ومستصحب الشئ حاله الذي كان عليه قبل حاله
الطاري لان الشئ يدعوه الى الصحبة لو لم يكن هذا الطاري كما يقال طهارة الماء اصل
وتعارض الاصل والظاهر والقاعدة كقولهم اباحة الميتة للمضطر خلاف الاصل اي
القاعدة المستمرة والفاعل مرفوع اصل من اصول النحو اي قاعدة منها والدليل كما
يقال الاصل في هذه المسألة الكتاب والسنة افيد في شرح المختصر للقاضي عضد انه
اي لفظ الاصل اذا اضيف الى العلم كالفقه حيث يقال اصول الفقه فالمراد منه
دليله اي دليل العلم فمن حمل وهو الحافظ امان الله البنارسي معاصر المصنف لفظ الاصل

المقدمة في حد اصول الفقه وموضوعه وفائدته

في اصول الفقه على القاعدة حيث قال في محكم الاصول فالاضافي هي الادلة
او القواعد المحققة بالفقه فقد غفل عن هذا الاصل الذي افيد في شرح المختصر على
ان قواعد العلم مسائله لامباديه يعني لو صح هذا الحمل عند هذه الاضافة لم يصح
ههنا لان اصول الفقه مباد للفقه لا مسائل له وقواعد الفقه مسائله لا مباديه قال
صاحب المستصفى قد يضاف الاصول الى العلم ويراد به قواعده الكلية كما يقال فلان
حافظ الاصول الطبعي او الرياضي اي حافظ القواعد الكلية ولا ريب في ان اصول الفقه قواعد
ومسائل وان لم تكن تلك القواعد والمسائل قواعد ومسائل للفقه لكن لها مناسبة بالفقه
لكونها مبادي لها فتجوز اضافتها اليه لادنى مناسبة ولما تبين مما ذكره هناك ان الاصول
في اصول الفقه بمعنى الادلة فلم يكن بد من كون هذا العلم ادلة لتناسب الاسم للمسمى
فقال موافقا لما قاله التاج السبكي في جمع الجوامع ثم هذا العلم اي علم اصول
الفقه ادلة اجمالية اي دلائل مجملة غير متضمنة بخصوص مسئلة مسئلة للفقه يحتاج اليها
اي الى الادلة الاجمالية عند تطبيق الدلائل التفصيلية اي الادلة المتضمنة بخصوص
مسئلة مسئلة على احكامها اي احكام الدلائل التفصيلية الثابتة بها كقولنا الزكوة
واجبة هذا مسئلة فقهية وحكم ثابت بدليل تفصيلي لقوله تعالى واتوا الزكوة
هذا دليل تفصيلي فان الامر للوجوب هذا دليل اجمالي يحتاج اليه عند تطبيق التفصيلي
على حكمه وطريق التطبيق ان يؤلف القياس فتؤخذ صغراه من الدليل التفصيلي وتؤخذ
كبراه من المسئلة الاصولية فيقال الزكوة شئ امر به وكل شئ امر به واجب ينتج الزكوة
واجبة فالصغرى ماخوذة من قوله تعالى واتوا الزكوة والكبرى ماخوذة من مسئلة اصولية
هي ان الامر للوجوب وليس نسبته اي نسبة علم الاصول الى علم الفقه كنسبة

ط قوله فقد غفل عن هذا الاصل اي غفل ووقع في الاضافة وفي نحو حمل على الاضافة فلا يجوز في تلك الكلمة الاضافة بمعنى الارادة الدليل او كان منع عن استعمال الاصل مضافا الى العلم بمعنى الدليل ولا شك فيه فتدبر ١٢ منه

ط قوله وليس نسبته الخ [illegible]

الميزان اي المنطق الى الفلسفة كما وهم والواهم معاصر المصنف صاحب محكم الاصول فان الدلائل التفصيلية الفقهية المخصوصة بمسئلة مسئلة التي توخذ منها صغريات القياسات كآتوا الزكوة بمواد ها وصورها من افراد موضوع مسائل الاصول كالامر للوجوب فان آتوا الزكوة فرد من افراد الامر بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية فان ماتوخذ عنه صغريات القياسات التي تولف لاثبات المسائل الفلسفية ليس من افراد موضوع مسائل المنطق مثلا قلنا ان الفلك ذو طبيعة واحدة وكلما كان كذلك فشكله الطبعي كرة فما اخذ منه الصغرى اعني كون الفلك ذا طبيعة واحدة في نفس الامر ليس من المعقولات الثانية فكيف يكون من افراد موضوع مسائل المنطق الباحث عن المعقولات الثانية قال بركت الاله آبادي في حاشيته على هذا الكتاب فيه نظر لان غرض الفاضل المذكور يعني البنارسي ان الاصول واجب الرعاية في الفقه كما ان المنطق واجب الرعاية في الحكمة فمن هذا الوجه المناسبة بين الفنين متحققة وان تفارقا من وجه آخر فلا يرد عليه ما ذكره المصنف انتهى وافاد بحر العلوم فيه شئ لان مسئلتنا القائلة ان الامر للوجوب يراد بها ان صيغة الامر للوجوب فليس آتوا الزكوة فرد لموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورتها انتهى وافاض صاحب منتهم الحصول كانه اراد بمواد الادلة الفقهية الكتاب والسنة مثلا وبصورها كونها امرا ونهيا وعاما وخاصا وغيرها وانت تعلم ان الادلة الفلسفية بالنسبة الى المنطق كذلك اذ موادها اليقينيات من الضروريات والنظريات والظنيات والمسلمات والمشهورات وغيرها وصورها الاقيسة واشكالها و ضروبها وكل ذلك من موضوعات المنطق انتهى فالحق والصواب في الفرق بين النسبتين ان يقال ان نسبة الاصول الى الفقه نسبة المبدئية فان مسائل الاصول من مبادي الفقه

لان كبريات الادلة التفصيلية الفقهية ماخوذة منها ونسبة المنطق الى الفلسفة نسبة الآلية كنسبتها الى سائر العلوم دون المبدئية فان المنطق لايحتاج اليه فى شئ من العلوم الافى معرفة كيفية الانتاج ولاتوخذ مقدمات دلائل مسائل علم من المسائل المنطقية بخلاف الاصول فانه يحتاج اليه فى اخذ مقدمات دلائل مسائل الفقه من مسائله وقال بعضهم اصول الفقه معرفة ادلة اجمالية للفقه وهو مختار الارموى فى الحاصل والبيضاوى فى المنهاج واشار السبكى فى جمع الجوامع الى ضعفه واقره المحلى فى شرحه وقال الامام فى المحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر نحوه فى المنتخب وكذلك قال صاحب التحصيل وقال الامدى فى الاحكام هى ادلة الفقه وجهات دلالتها على الاحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة والفقه الذى هو مضاف اليه للاصول فى لفظ اصول الفقه اختلفوا فى تفسيره بعبارات فقال الامام فى المحصول والمنتخب هو فهم غرض المتكلم من كلامه وقال الشيخ ابو اسحق فى شرح اللمع هو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فقهت ان السماء فوقنا وقال المحلى فى شرح جمع الجوامع الفقه لغة الفهم وقال الاسنوى فى شرح المنهاج هذا هو الصواب فقد قال الجوهرى الفقه الفهم وقال الامدى فى الاحكام ما حاصله ان الفقه فى اللغة عبارة عن الفهم وقيل هو العلم والاشبه ان الفهم مغاير للعلم اذ الفهم عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئة لاقتناص مايرد عليه من المطالب وان لم يكن المتصف به عالما كالعامى الفطن فكل عالم فهيم وليس كل فهيم عالم والمختار فى تفسيره شرعا انه حكمة اى علم باحوال الموجودات فى الجملة وهى الافعال على ما هى عليه

فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية فرعية اى متفرعة على مسائل الكلام كقولنا الله موجود والنبى حق شرعية اى مستفادة من الشرع ثبت بادلته فلا يقال اى لا يحمل على المقلد حملا اشتقاقيا بان يقال المقلد فقيه لتقصيره عن الطاقة اى القوة المستنبطة بها الاحكام الفقهية من الدلائل التفصيلية فلا يقال لعلمه حكمة اذ المراد بالحكمة العلم القوى الحاصل عن بذل الطاقة والمراد بالطاقة طاقة الاوساط من الناس وهى المعتبرة فى مفهوم الحكمة والتخصيص اى تخصيص الفقه بالحسيات التى هى العمليات المتعلقة بكيفية اعمال الجوارح كما خصه قوم وقالوا ان الفقه علم بالعمليات المتعلقة بالجوارح احترازا عن التصوف الباحث عن احوال الافعال القلبية التى هى الوجدانيات كقولنا الرضاء بالقضاء واجب والكبر حرام فحديث محدث اى هذا التخصيص حديثا احدثه بعض المتاخرين ولم يعرف عن المتقدمين نعم الاحتراز عن الكلام وان لم يشع فى المتقدمين لكنه ليس بحدث محض بل عرف اى اصطلاح معروف عن بعض المتقدمين وقيل المعنى ان هذا التخصيص حديث محدث غير معروف فى المتاخرين وانما احدثه بعضهم نعم الاحتراز عن الكلام وان كان ايضا حديثا محدثا لم يكن فى السلف ولهذا اسماه الامام الاعظم فقها اكبر وعرف الفقه بما يعمه ايضا وهو معرفة النفس ما لها وما عليها لكنه معروف فى المتاخرين وعرفوه اى كما عرفت الفقه بما عرفه القوم كالامام فى المحصول والارموى فى الحاصل وصاحب التحصيل والسبكى فى جمع الجوامع والبيضاوى فى المنهاج وابن الحاجب فى المختصر وغيرهم فى اسفارهم بانه اى الفقه العلم بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة والاباحة خرج به العلم بالاحكام العقلية والحسية

قوله الحسيات او العمليات ... الفقه فى التقديم ... [illegible]

عن ... الكامل ... الفقه ... التصوف ... ومن ثم قال بعض المحققين فى شرح المنهاج ان ... الفقه ... ثم ... فى زمان ... اختصاص الفقه بالاحكام الظاهرة ومن ثم ... كتب الفقه ... [illegible]

كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة عن ادلتها اى ادلة الاحكام خرج به
علم المقلد التفصيلية التى فيها تفصيل مسئلة مسئلة خرج به العلم بوجوب الشئ لوجود
المقتضى او بعدم وجوبه لوجود النافى لانه ليس من الفقه لكن زاد ابن الحاجب فى
المختصر الفرعية بعد الشرعية وبالاستدلال بعد التفصيلية وغيره العملية بعد الشرعية والسبكى
والبيضاوى المكتسب بعد العملية والامام والارموى وصاحب التحصيل قيدوا الاحكام
الشرعية العملية بان لايكون معلومة من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات وصدر
الشريعة فى التوضيح على تقييدهم وزيادة ابن الحاجب قوله بالاستدلال فتعقبه التفتازانى
فى التلويح واورد على تعريف القوم للفقه انه ان كان المراد بالاحكام الجميع اى جميع
الاحكام بحمل الجمع المحلى باللام على الاستغراق فلا ينعكس التعريف اى لايكون جامعا
لخروج بعض افراد المعرف وهو فقه بعض الفقهاء الذين اجمعوا على فقاهتهم كابى حنيفة
ومالك رحمهما الله تعالى لثبوت لا ادرى عن ذلك البعض فى بعض الاحكام نقل ان
اباحنيفة سئل عن الدهر فقال لا ادرى ولا اعلم ما هو ومالكا سئل عن اربعين مسائل
فاجاب باربعة وقال فى ستة وثلثين لا ادرى ولا اعلم او المطلق اى مطلق الاحكام سواء
كان بعضا او كلا بحمل الجمع المحلى باللام على الجنس فلا يطرد اى لايكون التعريف
مانعا عن دخول غير المعرف لدخول علم المقلد العالم بعض الاحكام عن الادلة
التفصيلية لان المقلد الذى ترقى عن مرتبة العامة وما بلغ مبلغ الاجتهاد يعلم بعض المسائل
بالدليل واجيب عن الايراد باختيار الشق الاول بانه لايضر ثبوت لا ادرى
اذ ليس المراد بالعلم هو الحاصل بالفعل بل التهيؤ له لان المراد بالعلم فى قولهم العلم بالاحكام
الملكة اى الكيفية الراسخة لاستخراج جميع المسائل الشرعية فيجوز التخلف عن

فعلية العلم لاشتغال الطبيعة بشيء في وقت مع وجود الحالة التي بها يتمكن الانسان من استنباط كل مسئلة اذا التفت وجمع الخاطر وانتفت الموانع فلا يضر لا ادري عند عدم الالتفات وجمع الخاطر ووجود الموانع مع حصول تلك الملكة هذا الجواب ذكره ابن الحاجب في المنتهى والمختصر وارتضاه المحلي في شرح جمع الجوامع ورده صدر الشريعة في التوضيح وتعقبه التفتازاني في التلويح ف اجيب عنه باختيار الشق الثاني بان المراد بالادلة في تعريف القوم للفقه الامارات المفيدة للظن المفضي الى العلم بوجوب العمل بالاحكام للمجتهد لا القطعية او الاعم منها وان كانوا لا يطلقون الدليل غالبا الا على المقطوع ومن ثم قيل ان العمومات واخبار الاحاد والقياس والاستصحاب و نحوها ليست عندهم ادلة الفقه بل امارات له وتحصيل العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية بتوسط الظن اي بواسطته من خواص المجتهد اجماعا لانعقاد الاجماع على ان المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه واما المقلد فمسئلة في تحصيل العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية قول مجتهده لا ظنه اي ظن المقلد ولا ظنه اي ظن المجتهد لعدم انعقاد الاجماع على ان المقلد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه او ظن مجتهده بل الاجماع انعقد على خلافه وعلى انه يجب عليه العمل بمقتضى قول مجتهده لانه لو ظن المجتهد بشيء ولم يقل ولم يفت به لم يجب الاتباع فيه على مقلده فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلد بان المجتهد يجزم بوجوب العمل بموجب ظنه اجماعا والمقلد لا يجزم بوجوب العمل بموجب ظن نفسه ولا ظن مجتهده بل يظنه ظنا لا يفضي الى علم لعدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعا بل يجب عليه العمل بموجب قول مجتهده فيجزم بوجوب العمل بموجب قول مجتهده

حتى لا نقل مثل من قال وهو صاحب محكم الاصول بعدم الفرق بانه كما
ان مظنون المجتهد واجب العمل عليه اى على المجتهد كذلك اى مثل المجتهد
مظنونه واجب العمل على مقلده اى مقلد المجتهد فهما اى المجتهد والمقلد سيان
اى مثلان فى وجوب العمل بالمظنون لا فرق بينهما قال بركت الاله آبادى اقول حاصل قوله
اى قول البنارسى ان مستند المقلد بالاخرة فى الحقيقة هو ظن المجتهد والقول انما يكون مستندا
لكونه مظهرا عن الظن فلهذا لو انكشف على ولى ظن المجتهد ولم يقل به يجب عليه الاتباع نعم
يلزم على ارادة العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية بقولهم العلم بالاحكام الشرعية فى تعريف
الفقه ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها اى
بالاحكام فقط فلا يكون العلم بوجوب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر والزنا مثلا من
الفقه وانه من الفقه بلا ريب الا ان يقال فى دفعه انه اى هذا التعريف رسم
اى تعريف بالعرضيات لا حد بالذاتيات فيجوز باللازم فلا يستلزم ان يكون
الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام بل لابد من لزومه للفقه ولا شك ان
العلم بالاحكام الذى هو الفقه حقيقة يلزمه العلم بوجوب العمل بها فلم يلزم ان لا يكون
العلم بوجوب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر والزنا مثلا من الفقه وفيه
اى فيما قيل لدفع هذا اللزوم ما فيه من الضعف بان الرسم انما يجوز باللوازم المحمولة
لا باللوازم التحققية والعلم بوجوب العمل بالاحكام وان كان لازما فى التحقق والوجود
للعلم بالاحكام لكنه ليس بمحمول عليه فلزم هنا اى مما ذكر فى تقرير الجواب
الثانى للايراد المورد على تعريف القوم للفقه علمت اندفاع ما قيل على تعريف
القوم الفقه من باب الظنون اى الظنيات اذ اكثر الاحكام المذكور

ف قوله وفيه ما فيه اشارة الى ان الدفع لا يخلو عن بحث الايجاد صاحب ... ١٢ منه

في الفقه ثابتة بالقياس وخبر الواحد والاجماع المنقول احادا وكلها من الظنيات فكيف يكون علما فانه عبارة عن الاعتقاد الجازم واليقين وحاصل الاندفاع انه لا شك ان العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية الذي هو الفقه علم يقيني ثابت بالاجماع القطعي وان كان ثبوت تلك الاحكام ظنيا على ان العلم حقيقة فيما ليس بتصور ايضا كما انه حقيقة في الاعتقاد الجازم واليقين وما ليس بتصور يشمل الظن فيكون الفقه ولو كان من باب الظنون علما بهذا المعنى حقيقة وقد يجاب باختيار الشق الثاني بانا سلمنا ان الفقه عبارة عن بعض الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية بشرط ان لا يكون ذلك البعض اقل من ثلثة لان الالف واللام في الاحكام للجنس واقل جنس الجمع ثلثة لكن نمنع كون المقلد العالم ببعض الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية فقيها اذ الفقيه اسم فاعل من فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه سجية له والمقلد ليس الفقه سجية له وقال الاسنوي في شرح المنهاج هذا من احسن الاجوبة وقد احترز الامدي عن الايراد المذكور فقال في الاحكام وفي عرف المتشرعين الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة غالبة من الاحكام الشرعية الفرعية بالنظر والاستدلال انتهى قال الاسنوي وهو احتراز احسن وقد اجاب صاحب المغتنم باختيار الشق الاول بانه يجوز ان يراد جميع ما يحيط به قوة اوساط الناس فيكون من الاستغراق العرفي المراد في اغلب المواد نحو جمع الامير الصاغة وبعضهم كصدر الشريعة في التنقيح جعل الفقه عبارة عن علم الاحكام القطعية لا الظنية مع ملكة الاستنباط ويلزم عليه اي على تعريف هذا البعض للفقه خروج علم المسائل الثابتة بالادلة الظنية كخبر الواحد والقياس عن الفقه وهي اي المسائل الثابتة بالادلة الظنية كثيرة

الا ترى ان السنة المتواترة التي تثبت بها الاحكام قطعا قليلة جدا والتزام ذلك اي خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية عن الفقه التزام بلا لزوم عن دليل بل الدليل دال على خلافه فانه اذا اخرج علمها عن الفقه فاي علم يعد علمها منه وجعل العمل داخلا في تحديد هذا العلم اي الفقه بان يقال انه العلم المذكور مع العمل كما ذهب اليه بعض مشائخنا كفخر الاسلام البزدوي في اصوله بعيد عن الحق جدا لان الفقه حينئذ لا يبقى من العلوم بل يكون مركبا من العلم والعمل ولان الشائع اطلاقه على العالم وان لم يكن عاملا واما حد اصول الفقه لقبا اي من حيث انه علم لعلم مخصوص مع قطع النظر عن كونه مضافا فهي اي اصول الفقه علم بقواعد اي بقضايا كلية يتوصل بها اي بتلك القواعد الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها اي دلائل تلك الاحكام التفصيلية بان تؤخذ الصغرى عن الدليل التفصيلية وتجعل القضية الكلية كبرى فيحصل الحكم الفقهي هو نتيجة القياس قيل حقائق العلوم المدونة مسائلها اي مسائل تلك العلوم المخصوصة او ادراكاتها اي ادراكات تلك المسائل فالمفهومات الكلية التي تذكر في المقدمات كمفهوم قولنا في تعريف اصول الفقه علم بقواعد يتوصل بها الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها رسوم لتلك العلوم لا حدود بناء على ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة فانها مركبة من الوحدات التي لا تحمل عليها لا جنس له اي لهذا المركب ولا فصل والا اي وان كان له جنس وفصل لزم تعدد الذاتي لان الاجزاء الغير المحمولة ذاتيات لهذا المركب ولو كان له جنس وفصل يكون له ذاتيات اخرى مغائرة للاولى غير محمولة وهذه محمولة وغير المحمول

لايكون محمولا فالمسائل وادراكاتها اجزاء خارجية للعلوم المدونة غير محمولة عليها ومجموع
هذه الاجزاء حقيقة لتلك العلوم فلوكان لها جنس وفصل تكون لها حقيقة اخرى مركبة
من الاجزاء المحمولة فيلزم تعدد الحقيقة والذاتيات وهو باطل ولما لم تكن لها اجناس
وفصول كانت المفهومات الكلية التي تذكر في المقدمات في تعريفات العلوم عوارض لا
اجناسا وفصولا والتعريف بالعوارض رسم فتكون هذه المفهومات رسوما لاحدودا وفيه
اي في هذا القيل نظر يشير اليه اي الى هذا النظر في السلم حاصله ان
الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة بالذات ومتغائرة بالاعتبار فان الحيوان
الماخوذ بشرط الناطق نوع وبشرط عدم النطق مادة للانسان يستحيل الحمل عليه ولا بشرط
النطق وعدمه جنس للانسان محمول عليه وكذلك الناطق الماخوذ بشرط الحيوان نوع
وبشرط عدم الحيوان صورة للانسان يستحيل الحمل عليه ولا بشرط الحيوان وعدمه فصل له
محمول عليه فالاجزاء الغير المحمولة في مرتبة من حيث هي هي الاجزاء المحمولة واجناس
وفصول فالقول بان المركب من الاجزاء الغير المحمولة لاجنس له ولا فصل غير صحيح نعم
يلزم على تقدير كون تلك المفهومات حدود العلوم اتحاد التصور والتصديق
فان الحد عين المحدود والحد علم تصوري والمحدود ههنا علم تصديقي ان كانت العلوم
عبارة عن ادراكات المسائل واما اذا كانت حقائق العلوم نفس المسائل فكانت المسائل
متحدة بادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم وكانت الحدود حينئذ متحدة مع المسائل
فتكون الحدود متحدة بادراكات المسائل لان متحد المتحد مع الشئ متحد معه والحدود علوم
تصورية والادراكات للمسائل علوم تصديقية فيلزم اتحاد التصور والتصديق ويمكن تقرير
كلامه بانه يلزم من عدم الفرق بين الاجزاء المحمولة وبين الاجزاء الغير المحمولة

اتحاد التصور والتصديق اذ التصور يتعلق بكل شيء فيتعلق بالاجزاء المحمولة وغيرها وادراكات
الاجزاء المحمولة اعني الجنس والفصل تصورات وهذه الادراكات متحدة مع الاجزاء الغير
المحمولة لاتحاد الاجزاء المحمولة وادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم والاتحاد بين
الاجزاء المحمولة والاجزاء الغير المحمولة وكون متحد المتحد مع الشيء متحدا معه والاجزاء
الغير المحمولة ان كانت ادراكات المسائل فهي علوم تصديقية فلزوم اتحاد التصور
والتصديق فظاهر واما اذا كانت نفس المسائل فادراكاتها علوم تصديقية وهي متحدة
معها لاتحاد العلم والمعلوم فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء
المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء الغير المحمولة متحدة
مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة متحدة
مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة لان متحد متحد المتحد مع الشيء متحد معه ولما كانت
ادراكات الاجزاء المحمولة علوما تصورية وادراكات الاجزاء الغير المحمولة علوما
تصديقية لزم اتحاد التصور والتصديق مع انهما اي التصور والتصديق نوعان
من العلم متباينان تحقيقا اي بحسب الحقيقة ويحتمل ان يكون معناه على المذهب المحقق
فهو احتراز عما ذهب اليه المتاخرون من انهما متحدان نوعا ومختلفان متعلقا فتفكر
اشارة الى ان قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات مبني على كون العلم عبارة عن الصورة
الحاصلة وهو خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العلم حالة ادراكية ثم اختلف في اسماء العلوم
فقيل اسماء جنس موضوعة لمجموع المسائل المعتدة بها الصادقة على ما في اذهان
كثير من الناس وربما يزيد وينقص واسم الجنس عند قوم موضوع لنفس الكلي من غير اعتبار
حضوره في الذهن واليه يميل اكثر اهل العربية وعند قوم موضوع للفرد المنتشر واليه يميل

اہل الاصول وهو ای کون اسماء العلوم اسماء جنس ظاهر من دخول الالف و
اللام والاضافة الذین من خواص الجنس والیه هذا جنح القاضی تاج الدین السبکی حیث
قال وجعله اسم جنس اولی من جعله علم جنس لانه لو کان علما لما دخله اللام علیه انتهی ذکره
محمد بن امیر الحاج فی التقریر ورد علیه ابن الهمام فی التحریر بان العلم هو المرکب الاضافی
یعنی اصول الفقه لا الاصول وانما دخل اللام علی الاصول لا علی اصول الفقه وکذا الاضافة وهذا ان تم
لا یفید الا کون اصول الفقه من اسماء الجنس لا کون اسماء سائر العلوم اسماء جنس وقیل
لیست باسماء جنس بل اعلام جنس موضوعة للمتعین بالتعین الذهنی والمتوحد بالوحدة
الذهنیة واستدل علیه بان مسمیات العلوم تعتبر فیها الوحدة والتعین قطعا اذ الفقه مثلا
اذ حصله اشخاص کثیرون فما فی ذهن کل واحد منهم یکون فقها لا محالة فلو لم تکن الوحدة
معتبرة لم یصدق الفقه علی ما فی ذهن کل واحد من اشخاص کثیرین ولما استحال قیام
الحال الواحد الشخصی فی محال متعددة لم یکن هذا التعین تعینا شخصیا ولیس المراد بعلم الجنس
الا ان یکون مسماه متعینا بتعین غیر شخصی ونص المحقق الشریف الجرجانی علی انها اعلام
الاجناس ذکره ابن امیر الحاج فی التقریر وکذلک اختلف فی اسماء الکتب لکن قال جلال الدین
الدوانی فی شرح التهذیب ان اسامی الکتب من اعلام الاجناس عند التحقیق وتابعه السید الزاهد فی
حاشیة علیه قلنا نثبت العلمیة فی الاعلام الجنسیة کاسامة للاسد وثعالة للثعلب
بالضرورة اللفظیة فانه وجد فی بعض الالفاظ علائم المعارف وعومل بمعاملة المعارف
لکون ذلک البعض مبتدء او ذا حال فی الفصیح من الکلام او غیر منصرف بعد انضمام علة
اخری ولم یوجد التعریف فقدر العلمیة الجنسیة کالعدل التقدیری ولیست الضرورة
متحققة فی اسماء العلوم وقیل بل اعلام شخصیة موضوعة للشخص المعین الممتاز

ابن الهمام
منه رح

عن غيره لا تكثر فيه اذ لا يصدق الفقه مثلاً على مسئلة منه فلا تكثر واذا
لم يوجد التكثر ثبت الشخصية قال ابن الهمام في التحرير والوجه انه علم شخص اذ لا يصدق
على مسئلة انتهى اقول وفيه اي في هذا القيل انه منقوض بالبيت لانه من
اسماء الاجناس وليس بعلم بالاتفاق ويجري فيه مقدمات الدليل بان البيت لا يصدق
على جزء من اجزائه كالجدار والسقف كما لا يصدق الفقه على مسئلة من مسائله التي
هي اجزائه فينبغي ان يكون البيت علم الشخص بعين الدليل المذكور لكون الفقه علم
الشخص والحل ان المعنى الكلي قد يكون مركبا من اجزاء متفقة في نفسها
نحو الاربعة التي ركبت من الوحدات ولا تصدق على كل واحد منها او مركبا من اجزاء
مختلفة كالسكنجبين الذي ركب من الخل والسكر الذين هما مختلفان بالماهية لا يصدق
على كل واحد منهما فلا يلزم من عدم الصدق اي صدق الشئ على البعض من اجزائه
الشخصية حاصله ان المعنى الكلي قد يكون نحو الاربعة والسكنجبين وظاهر ان الاربعة
والسكنجبين لا يصدقان على واحد من اجزائهما فلا منافاة بين الكلية وعدم الصدق
على واحد من الاجزاء ولا لزوم بين عدم الصدق على واحد من الاجزاء والشخصية نعم
يصدق المعنى الكلي الذي ركب من اجزاء متفقة بالكل في الحقيقة والاسم على واحد
من اجزائه كالماء فانه يصدق على واحد من اجزائه ايضا فيقال له ايضا انه ماء وبالجملة
فالمقصود نفي اللزوم لا نفي الصدق مطلقا ومنشأ عدم اللزوم ان مناط الكلية الصدق
على الافراد لا الصدق على الاجزاء وقد وجه قول ابن الهمام بانه اراد انه لا شئ يتوهم
صدق اصول الفقه عليه غير اجزائه واما افراده القائمة بالاشخاص فلا تغائر فيها
عرفا اذ اختلاف الاعراض باختلاف محالها غير معتبر في العرف لكن اشكل بتزائد المسائل

بتلاحق الافكار فالموجود في الزمان السابق مغاير بالذات للموجود في الزمان اللاحق
تغاير الجزء والكل وهذا يستلزم تعدد المسمى وهو ينافي كون الاسم علم شخص واجاب
عن هذا الاشكال محمد بن امين الشهير بامير بادشاه في التيسير شرح التحرير بان الموجود
في كل زمان شخص معين ويلتزم اشتراك الاسم وتعدد وضعه بحسب تعدد الازمنة
ولا محذور انتهى وموضوعه اي موضوع اصول الفقه الادلة الاربعة اي
الكتاب والسنة والاجماع والقياس اجمالا اي من حيث الاجمال لا من حيث
التفصيل بحسب خصوص آية آية فانه من وظائف التفسير وليس من الاصول وهي
اي الادلة الاربعة مشتركة في الايصال الى حكم شرعي يعني كل واحد
منها موصل الى حكم شرعي بحيث يستخرج من كل واحد منها ولاجل هذا الاشتراك
لم يتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع وصح كون الادلة الاربعة موضوعة له والا
لم يصح فانهم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعة لعلم واحد بشرط تناسبها في
امر مشترك تشترك تلك الاشياء فيه ولما كان موضوع اصول الفقه الادلة الاربعة من
حيث الايصال فمسئلة حجيتها التي هي حيثية الايصال لا تكون من اصول الفقه اذ لا يبحث
في العلم عن موضوعه وقيوده بل انما يبحث فيه عن احوال موضوعه فاختلفوا في انها
من اي علم هي فقال ابن الهمام في التحرير البحث عن حجية الاجماع وخبر الواحد والقياس
ليس منه اي من اصول الفقه ورجحه الاسنوي في شرح المنهاج ورد المصنف عليه
بقوله وما قيل ان البحث عن حجية الاجماع او حجية القياس من مسائل الفقه
لا من مسائل اصول الفقه لان موضوع مسئلة حجية الاجماع او القياس فعل المكلف
الذي هو موضوع الفقه فان الاجماع والقياس من افعال المجتهدين الذين هم من المكلفين

ومحمولها حكم شرعي اذ محمولها حجة المعنى اي معنى حجية الاجماع او القياس انه
يجب العمل بمقتضاه اي بمقتضى كل واحد منهما والوجوب حكم من الاحكام الشرعية
ففيه اي ففي ما قيل ان هذا اي وجوب العمل بمقتضى الاجماع والقياس فرع
الحجية اي متفرع على حجيتهما فانهما مالم يكونا حجتين كيف يجب العمل بمقتضاهما والفرع
ليس نفس الاصل فحجيتهما امر والعمل بمقتضاهما امر آخر فكيف الاتحاد فان اراد القائل ان
حجية الاجماع او القياس ووجوب العمل بمقتضى كل واحد منهما متحدان لافرق بينهما ثبت بطلان
قوله وان اراد ان وجوب العمل لازم لحجية الاجماع فيرد عليه انه لايلزم من كون احد المتلازمين
من الفقه كون الآخر منه على ان جواز العمل بمقتضى الاجماع او القياس
ايضا من ثمراتها اي من ثمرات الحجية فوجوب العمل بالمقتضى ليس بلازم فلا يصح تفسير
احدهما بالآخر كما فسر هذا القائل حجية الاجماع او القياس بقوله اذ المعنى يجب العمل بمقتضاه
لان تفسير الشيء لايجوز بالمفارق واجيب عنه بان معنى وجوب العمل بمقتضى الاجماع او القياس
انه يجب ان يعامل معهما معاملة مقتضاهما فان اثبتا وجوب الحكم اخذنا بالايجاب وان اثبتا
الاباحة اخذنا بالاباحة فالادلة المثبتة للاباحة يجب العمل بمقتضاها ايضا ومن قال وهو
ايضا ابن الهمام في التحرير ليست حجية الاجماع او القياس مسئلة اصلا من الفقه ولا من
غيره لانها اي حجية الاجماع او القياس ضرورية دينية اي بديهية في الدين
تعلم فيه من غير نظر واستدلال والضروري لايكون مسئلة من علم لان المسئلة من علم لابد
ان تكون نظرية مطلوبة بالبرهان مثبتة في ذلك العلم والضروري ليس كذلك فقد بعد
هذا القائل عن الحق لانه اي قول القائل انها ضرورية دينية ممنوع وان سلم قوله انها
ضرورية دينية انّاً اي من حيث الان يعني الاستدلال من المعلول على العلة فلا نسلم لِمّاً

له قوله ومن قال القائل ابن الهمام رحمه

ای من حیث اللم یعنی الاستدلال من العلۃ علی المعلول فیجوز ان تکون حجیۃ الاجماع
او القیاس باعتبار معلولہا وہو وجوب العمل بالمسائل الاجماعیۃ او القیاسیۃ بدیہیۃ و
باعتبار علتہا نظریۃ فقولہ انہا ضروریۃ مطلقا ممنوع فیجوز ان یکون ہذہ المسئلۃ مطلوبۃ من
حیث اللم لا من حیث الان ولا یخفی علیک ان المصنف رحمہ اللہ تعالی تسامح فی
نقل ہذا القول لان ہذا ذکرہ ابن الہمام فی حجیۃ القیاس فقط علی تقدیر کون القیاس
ہی المساوات الکائنۃ عن تسویۃ اللہ تعالی لا فعل المجتہد حیث قال فی التحریر وہو فی
القیاس علی تقدیر کونہ فعل المجتہد اما علی انہ المساواۃ الکائنۃ عن تسویۃ اللہ تعالی بین
الاصل والفرع فی العلۃ فلیست مسئلۃ لانہا ضروریۃ دینیۃ انتہی حاصلہ ان ماذکرنا من البحث
عن حجیۃ القیاس مسئلۃ فقہیۃ لا اصولیۃ انما یتاتی فی القیاس علی تقدیر کون القیاس
فعل المجتہد اما علی تقدیر ان یکون القیاس ہی المساواۃ فلیست حجیۃ القیاس مسئلۃ
فقہیۃ بل حجیۃ ضروریۃ دینیۃ وبالجملۃ اذا لم تکن مسئلۃ حجیۃ الاجماع او القیاس من الاصول
ولا من الفقہ ولم تکن تلک الحجیۃ ضروریۃ دینیۃ ایضا فہی من الکلام والیہ اشار بقولہ بل
الحق انہ ای حجیۃ الاجماع او القیاس والبحث عنہا من علم الکلام کحجیۃ الکتاب و السنۃ
ای کما ان حجیتہما والبحث عنہا من علم الکلام وذکر محمد بن امیر الحاج فی التقریر ما حاصلہ ان
ابن الہمام فیما کتبہ علی البدیع مشی علی کون حجیۃ القیاس مسئلۃ کلامیۃ والیہ یشیر ایضا ما فی
التلویح من انہ خرج العلم بالاحکام الشرعیۃ النظریۃ وتسمی اعتقادیۃ واصلیۃ ککون الاجماع
حجۃ والایمان واجبا انتہی لکن یخالفہ بظاہرہ ماذکر فی التلویح بعد ہذا فان قلت فما بالہم
یجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقیاس للاحکام ولا یجعلون منہا اثبات
الکتاب والسنۃ لذلک قلت لان المقصود بالنظر فی الفن ہو الکسبیات المفتقرۃ الی الدلیل

وکون الکتاب والسنۃ حجۃ بمنزلۃ البدیہی فی نظر الاصولی لتقررہ فی الکلام وشہرتہ بین
الانام بخلاف الاجماع والقیاس لہذا تعرضوا لما لیس اثباتہ للحکم بینا انتہی الا ان الچلپی فی حاشیۃ
التلویح وفق بین قولیہ بان حجیۃ الاجماع مطلقا اعم من کونہ مثبتا للاحکام والعقائد من مسائل
الکلام وحجیۃ بالنظر الی اثباتہ الاحکام خاصۃ من مسائل الاصول فلا مخالفۃ ولما
کان ہہنا مظنۃ سوال وہو ان یقال اذا کان الکل من الکلام ولیس للاصولی فیہ
حظ فینبغی ان لا یتعرض الاصولی بحجیۃ الاجماع والقیاس کما لا یتعرض بحجیۃ الکتاب والسنۃ
وان تعرض بہا بطریق المبدئیۃ فینبغی ان یتعرض بحجیۃ الکتاب والسنۃ ایضا بہذا الطریق
اذ لا فرق بینہما فی المبدئیۃ والاصالۃ فما وجہ تخصیص حجیۃ الاجماع والقیاس بالتعرض فاجاب
المصنف رحمہ اللہ تعالے عنہ بقولہ لکن تعرض الاصولی لحجیتہما ای حجیۃ الاجماع
والقیاس فقط لانہما ای الاجماع والقیاس کثر فیہما الشغب والنزاع
حتی خالف النظام من المعتزلۃ وبعض الروافض والخوارج فی ثبوت الاجماع فانکروا حجیتہ
وخصصہ داؤد واتباعہ من الظاہریۃ واحمد فی روایۃ بالصحابۃ والزیدیۃ والامامیۃ بعترۃ
الرسول وانکر اہل الظاہر وبعض آخر حجیۃ القیاس ووقوع الشغب فیہما یفضی الی الشغب فی
المسائل الاصولیۃ لانہا مبنیۃ علیہما فمست الحاجۃ الی التعرض بہما واما حجیتہما ای
الکتاب والسنۃ فمتفق علیہ ای اتفق علی حجیتہما والتذکیر لکون الحجیۃ مصدرا وفی
المصدر یجوز التذکیر والتانیث وفی بعض النسخ علیہما فالتثنیۃ باعتبار المضاف الیہ
عند الامۃ کلہا بلا خلاف من احد فلا حاجۃ الی تعرضہما فقال الامام فی المحصول
ان مسئلۃ حجیۃ الاجماع والقیاس من اصول الفقہ وتبعہ الارموی فی التحصیل وصاحب الحاصل
وفی موضوعیۃ الاحکام اختلاف فذہب بعضہم الی ان الاحکام من الموضوع

فعلى هذا يكون موضوع اصول الفقه الادلة والاحكام جميعا وهذا الذى صححه صدر الشريعة في التوضيح ثم التفتازاني في التلويح وذهب الجمهور الى ان موضوعه الادلة فقط والاحكام ليست من موضوعه وهذا الذى اختاره المصنف فقال والحق لا اى لا تؤخذ الاحكام موضوعة وانما الغرض من ذكرها في الاصول التصور اى تصوير الاحكام والتنويع اى تقسيم الاحكام لتثبت انواعها اى انواع الاحكام لا انواع الادلة فينقسم الحكم الى العزيمة والرخصة لتصير سلما الى اثبات ان مثل هذا الدليل تثبت به العزيمة او الرخصة وقس عليه فالاصولى لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول والدلالة حال للدليل فالاحوال التى تذكر في اصول الفقه من جهة الدلالة آئلة الى الدلائل فهى المقصود الاصلى يبحث عن احوالها ولكن لما كانت الدلالة لا تتبين غاية البيان بدون ذكر مدلولات الدلائل التى هى الاحكام ذكرت استطرادا وتبعا وما من علم الا يذكر فيه اى في هذا العلم الاشياء الاخر التى ليست من ذلك العلم استطرادا اى تبعا لا قصدا تتميما لمعرفة الاحوال وتتميما اى اصلاحا للغاية المقصودة من ذلك الفن هذا ذهب ابن الهمام في التحرير وهو طريق الامدى وصاحب البديع وغيرهما وهو المشهور كما في التقرير وقد تعجبت مما قال استاذ الاستاذ بحر العلوم في شرح المسلم فذهب صاحب الاحكام من الشافعية وصدر الشريعة منا الى انهما موضوعان انتهى لان الامدى صاحب الاحكام لم يذهب الى موضوعية الاحكام بل الموضوع عنده هى الادلة فقط حيث قال في الاحكام واما موضوع كل علم هو الشئ الذى يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته ولما كانت مباحث الاصوليين في علم الاصول لا تخرج عن احوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها واختلاف مراتبها وكيفية الاثبات للاحكام الشرعية عنها على وجه كلى كانت هى موضوع علم الاصول انتهى

وقد صرح التفتازاني في التلويح مذهبه حيث قال ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انها يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام انتهى **وفائدته** اي فائدة علم الاصول معرفة الاحكام الشرعية عن الادلة وهي اي معرفة الاحكام سبب الفوز بالسعادة الابدية ولما فرغ عن المقدمة شرع في المقالات الثلث التي في المبادي فقال **المقالة**

الاولى في المبادي الكلامية

اي المبادي التي يتعلق بعلم الكلام وكون الكلام من مبادي الاصول ظاهر لان علم الاصول باحث عن الادلة الاربعة وانما يعرف وجودها من الكلام **ومنها**[له] اي من المبادي الكلامية المبادي المنطقية لانهم جعلوه اي المنطق جزء من الكلام فتكون من الكلامية وانما جعلوه جزء منه لان المقصود بالذات في الكلام تحصيل اعتقاد الوحدانية والصفات والمعاد ونحوها بالاستدلال والاستدلال انما يتم برعاية قواعد المنطق فجعلوه جزء منه **وقد فرغنا عنها** اي عن المنطقية في السلم والافادات وهما كتابان للمصنف **والان نذكر طرفا** اي بعضا من المبادي الكلامية سواء كانت من المنطقية او غيرها **ضرورياتشتد اليه الحاجة مسئلة النظر** وهو اي النظر قد يطلق في اللغة بمعنى الانتظار وبمعنى الرؤية بالعين والرافة والرحمة والمقابلة والتفكر والاعتبار وهذا الاعتبار الاخير هو المسمى بالنظر في عرف المتكلمين وقد قال القاضي ابو بكر في حده هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما او ظنا كذا ذكر الامدي في الاحكام وقال في ابكار الافكار ان النظر عبارة عن التصرف بالعقل في الامور السابقة بالعلم او الظن المناسبة للمطلوب بتاليف خاص قصد التحصيل ما ليس حاصلا في العقل وذكر ابن الحاجب في المختصر النظر الفكر الذي يطلب به علم او ظن انتهى

[له] قوله ومنها المنطقية اشارة الى دفع ما في التوضيح حيث قال في تنقيح مباحث النظر مبادي كلامية بعيد الاصول نسبتها الى المنطق اقرب ووجه الدفع ان المتاخرين جعلوا المنطق جزء من الكلام فبعد ...

وقال شارح القاضي عضد هو انتقال النفس في المعاني بالقصد وذلك قد يكون لطلب
علم او طلب ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كذلك كاكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا وبهذا
صرح الامام اي امام الحرمين في الشامل وقول الامدي مراده ان النظر هو الفكر ثم تفسيره
بانه الذي يطلب به ظن او علم بعيد انتهى يعني قول الامدي في ابكار الافكار مراد القاضي
ابي بكر الباقلاني ان النظر هو الفكر اي هما مترادفان وما بعدهما تعريف لهما بعيد عن الصواب
اذ لم يعهد الجمع بين التعريف اللفظي والحقيقي والمتبادر من قول القاضي ان الفكر من اجزاء
الحد وقال ابن الهمام في التحرير والنظر حركة النفس من المطالب طالبة للمبادي باستعراض
الصور لتجد المناسب هو الوسط فترتبه مع طرفي المطلوب على وجه يستلزم انتهى وقال المصنف
تبعا للتفتازاني في التهذيب وغيره هو ترتيب المعقول لتحصيل المجهول واجب لانه
مقدمة اداء الواجب وهو المعرفة الالهية وقيل هو الفقه والعقائد المراد انهما نظريان
ومقدمة اداء الواجب واجبة وافاد توسيط لفظ الاداء ان مقدمة وجوب الواجب ليست
بواجبة الا ترى ان المال مقدمة لوجوب الزكوة وهو ليس بواجب مسئلة البسيط
لا يكون كاسبا لانه اي البسيط لا يقبل العمل اي الترتيب والنظر ولا يكون
مكتسبا لان العارض لا يفيد الكنه اذ كاسبه اما بسيط او مركب الاول باطل
لما مر ان البسيط لا يكون كاسبا والثاني اما ان يكون ذاتيا او عرضيا او مركبا والاول
باطل والا لم يبق البسيط المكتسب بسيطا بل يكون مركبا والثاني لا يفيد الكنه الذي هو
العلم بالحقيقة والثالث يرجع الى الثاني لان المركب من الداخل والخارج خارج وهو لا
يفيد الكنه مسئلة الماهية لها ثلث اعتبارات الاول اخذها مع العوارض فتسمى مخلوطة و
بشرط شئ ولا خلاف في وجودها في الخارج والثاني اخذها بشرط التجرد عن العوارض فتسمى مجردة

قوله والا لم يبق البسيط ... [illegible] ... ان كان ... ١٢

قوله ثم ذكر النظر بمعنى العلم جديد مرة الى غير ذلك من المقاصد الذهنية وان الماهية المعلومة من اللوازم البينة بالمعنى الاخص البسيط ان كان اللزوم بغير احتياج [illegible] ١٢ منه

وبشرط لاشئ ولاخلاف فی عدم وجودها فی الخارج الا ما نقل عن افلاطون من انه یوجد من
کل نوع فرد مجرد ازلی ابدی قابل للتقابلات والثالث اخذها من حیث هی مع قطع النظر من
المقارنة والتجرد فتسمی مطلقة وبلا شرط شئ فاختلفوا فی وجودها وعدم وجودها فی الخارج لکن المحققین
منهم ذهبوا الی وجودها فی الخارج ومنهم المصنف فقال الماهیة المطلقة موجودة
فی الخارج المدعی مهملة لا کلیة فان بعض المهیات لیست بموجودة فی الخارج کالعنقاء والعدمیات
والا ای وان لم تکن المهیة المطلقة موجودة فی الخارج لم یوجد فیه امر مشترک فلم تکن
فیه الا التشخصات والتشخصات متباینة بذواتها فلیس فی الخارج الا الحقائق المتباینة فیبطل
کون الجواهر متماثلة بالحقیقة مشترکة فی حقیقة واحدة فی الخارج فعلی هذا کان کل
قطرة من الماء حقیقة علحدة غیر مشترکة فی حقیقة واحدة وقد تقرر تماثل
الجواهر فی الخارج وفیه ما فیه لانه ان ارید بتماثل الجواهر اشتراکها فی وصف عارض فمسلم
لکن لاینافی تباین حقائقها وان ارید به اتفاقها فی حقیقة فتماثلها بهذا المعنی ممنوع وفی
الحاشیة اشارة الی انه یجوز ان یکون معنی التماثل عند النافین هو الاشتراک فی اخص صفة
من الاوصاف اللازمة المنتزعة لا الاتحاد فی الحقیقة المتحصلة ولو سلم فیجوز ان یکون القول
بالتماثل متفرعا علی القول بوجود الماهیة المطلقة فاثباته به یکون دورا فوقع فی اثبات تماثل
الجواهر علی طور الحکمة لا الکلام لو کان الجزء الذی لایتجزی حقا فلتکن قائمة
کل ضلع منها ای من القائمة جزءان فالوتر ای الخط الواصل بین الخطین اللذین هما
الضلعان لایکون ثلثة ای ثلثة اجزاء بالحماری ای بالشکل الحماری الذی هو الشکل العشرون
من المقالة الاولی لکتاب اقلیدس ودعواه ان کل ضلعی مثلث فهما معا اطول من الثالث وههنا
کل ضلع من القائمة جزءان والمجموع ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترک بین الخطین فلا یکون الوتر

ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطين فلا يكون الوتر ثلثة اجزاء والا لم يكن بعض الخارج
مع الطول من الوتر فبطل دعوى الحمارى ولا يكون الوتر اثنين بالعكس والس
الذي هو الشكل السابع والاربعون من المقالة الاولى لكتاب اقليدس دعواه ان كل مثلث
قائم الزاوية كان مربع وتر زاوية القائمة مساو لمربعى ضلعيها وهذا الدعوى يدل على ان
وتر القائمة ازيد من كل واحد من الضلعين وقد فرض ان كلا من ضلعين مركب من جزئين فلو كان
الوتر ايضا كذلك لزمت المساواة بل يكون الوتر بينهما اى بين الثلثة والاثنين
فبطل الجزء للزوم الانقسام فثبت الاتصال اى كون الجسم مشتملا على الجوهر المتصل الممتد
وهو الصورة الجسمية على ما بين تقريره فى محله فهذا الجسم المتصل قابل للقسمة الى اجزاء متماثلة متوافقة
فى الحقيقة فلزم الاتحاد اى اتحاد الاجزاء المتصلة حقيقة لان المتباينين حقيقة كالعناصر
الاربعة لا يتصلان لان الاتصال يقتضى وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة يابا
بل يتماسان اى يكون بينهما تماس و يكون السطح بينهما فصلا بالفعل كما قال ابو على بن سينا
فثبت وجود المهية المطلقة التى هى مشتركة بين الاجزاء فى الخارج فافهم ان هذا
السانح فى تقرير الدليل عزيز لا يكاد يوجد مسئلة المعرِّف بالكسر عند الاصوليين
ما منع الولوج اى الداخل فى افراد المعرف بالفتح من الخروج ومنع الخارج عن
افراد المعرَّف بالفتح من الولوج اى الدخول فيجب للمعرف بالكسر الطرد اى
المانعية والعكس اى الجامعية والمعرِّف الجامع المانع هو الحد عند الاصوليين كما فى المغتنم
وقال القاضى عضد فى شرح المختصر الحد عند الاصوليين ما يميز الشئ عن غيره انتهى وجميع
الايرادات من المنع والنقض والمعارضة على التعريف باعتبار دعاوى ضمنية دعاوى كما ان التعريف لا دعوى
فيه بل فيه تصور محض فلا يتوجه عليه الممنوع الثلثة من حيث هو هو بل من حيث تضمنه دعاوى ضمنية من كونه

حداً او رسماً او جامعاً او مانعاً فلا بد للمورد من اقامة الدلائل عليها فيكفي في جوابها اي
جواب هذه الايرادات المنع مثلاً اذا منع مورد جامعية التعريف فكانه ادعى التخلف فيكفي للمجيب
في جوابه ان يقول لا نسلم التخلف وهو اي التعريف حقيقي عند الاصوليين وحد عند المنطقيين ان
كان التعريف بالذاتيات ورسم ان كان التعريف باللوازم مثل الخمر مائع يقذف
بالزبد ولفظي ان كان التعريف بلفظ اظهر مرادف للمعرَّف بالفتح مثل العقار الخمر وقد يجعل
التعريف اللفظي بالاعم والحقيقي عند المنطقيين مقابل اللفظي وربما يطلق الحقيقي على تعريف الشيء
بعد العلم بتحققه ووجوده في نفس الامر والاسمي على مقابله وفي التوضيح التعريف الحقيقي كتعريف
الماهيات الحقيقية والاسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية والذاتي ما يكون فهمه داخلاً في
فهم الذات يعني اذا فهم الذات فهم هو وقيل الذاتي [١٥] ما لا يعلل ثبوته للذات اي
لا يكون ثبوته للذات لعلة ونقض هذا التعريف بالامكان فانه يصدق عليه انه ثابت
للممكن من غير علة اذ لا امكان بالغير مع ان الامكان ليس بذاتي للممكن بل من
لوازمه قال ابن الحاجب في المختصر الذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية
للانسان ومن ثم لم يكن لشيء حدان ذاتيان وقد يعرف بانه غير معلل وبالترتيب العقلي انتهى والمراد
بالترتيب العقلي ما يتقدم على الذات في العقل وقال القاضي عضد في شرحه وهذا يختص بجزء
الحقيقة وهما راجعان الى الاول انتهى واورد لابطال الاكتساب بالتعريفات والمورد
الامام الرازي والقائلون ببداهة التصورات ان تعريف المهية اما بنفسها او باجزائها او بعوارضها
وتعريف الماهية بنفسها واجزائها اي اجزاء المهية تحصيل الحاصل اما
على الاول فظاهر واما على الثاني فلان جميع الاجزاء هو نفس الماهية فحاله كحالها واما البعض
الاجزاء فلا يعرف به الباقي والعوارض خارجة عن المهية فلا تحصل بها اي

[١٥] قوله وقيل الذاتي ما لا يعلل [illegible]

بالعوارض الحقيقة والمهية واذا بطل اقسام التعريفات باسرها بطل الاكتساب بالتعريفات
والجواب انا لانسلم ان التعريف بالاجزاء تحصيل الحاصل اذ لا يخفى عليك ان التصورات المتعلقة
بالاجزاء تفصيلا بان يتصور كل واحد واحد منها علىحدة اذا رتبت هذه الاجزاء وقيدت
هذه الاجزاء بحيث ينضم بعضها مع بعض ويحصل منها المجموع فهذا المجموع المفصل هو الحد
الموصل الى الصورة الوحدانية المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن اجمالا
بان تتصور وتلاحظ بلحاظ وحدانيته وهو اي الصورة الوحدانية المجملة وتذكير الضمير المذكر
واما لان المرجع في تاويل المجمل وهو مذكر المحدود فهناك اي في التعريف تحصيل امر وهو
المجمل لم يكن هذا الامر حاصلا اذ الحاصل كان مفصلا وهذا مجمل فتدبر لعله اشارة الى ان
هذا الجواب لا يتم الا على ما هو المشهور من انه يحصل في التحديد المجمل بسبب المفصل واما على مذهب
من قال بعدم حصول شئ بعد التفصيل فاتمامه في حيز الخفاء قال ابن الهمام في التحرير فالحق
حكم الاشراقيين لا تكتسب الحقيقة الا بالكشف وهو معنى الضرورة انتهى وذكر ابن امير الحاج في التقرير
لعل ما ذهب اليه الامام فخر الدين الرازي من امتناع الكسب في التصورات وانها من قبيل
الضروريات اختيار لطريقة الاشراقيين انتهى ولما ذكر الموصل الى التصور الذي هو المعرف
اراد ان يذكر الموصل الى التصديق فقال ثم الدليل لغة الموصل بنفسه او الذاكر لما فيه ارشاد
وما فيه ارشاد كما في التحرير وذكر الآمدي في الاحكام اما الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال وهو
الناصب للدليل وفي التقرير هو تعبير الموصل بنفسه في اصطلاح الفقهاء كما هو ظاهر البديع واصطلاح
الاصوليين ايضا كما في التقرير ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري كذا قال الآمدي
في الاحكام وابن الحاجب في المختصر قال ابن الهمام في التحرير وفي الاصطلاح ما يمكن التوصل
بذلك النظر الى مطلوب خبري ومراده النظر الصحيح على طريقة الاصوليين كما يومي اليه كلام ابن امير الحاج

فی التقریر فقوله یمکن التوصل شامل لما لم یتوصل به الی المطلوب لعدم النظر فیه فانه لا یخرج بذلک
عن کونه دلیلا لما کان التوصل به ممکنا وقوله بصحیح النظر احتراز عما اذا کان النظر فیه فاسدا لان الدلیل
علی هذا التقدیر کان فاسدا والدلیل الفاسد لیس دلیلا عند الاصولیین وان کان دلیلا عند المنطقیین و
قوله الی مطلوب خبری احتراز عن الحد الموصل الی العلم التصوری فان العلم التصوری لیس بمطلوب
خبری وفی المعتمد النظر فیه هو استحضار احواله التی لها مدخل فی المطلوب کالحدوث والامکان انتهی
کالعالم فانه دلیل علی اثبات الصانع اذ یمکن التوصل بصحیح النظر فیه باعتبار ملاحظة حدوثه هو حاصل
القیاس بحمل الحادث علی العالم وحمل شیء آخر علی الحادث بان یقال العالم حادث وکل حادث فله
صانع الی مطلوب خبری وهو قوله العالم له صانع وهو النتیجة للقیاس فالدلیل علی هذا هو الاصغر قال
القاضی عضد فی شرح المختصر الدلیل عندنا علی اثبات الصانع هو العالم وعندهم العالم حادث وکل
حادث له صانع وقال ابن الهمام فی التحریر فهو مفرد وقد یکون المحکوم علیه فی المطلوب کالعالم او الوسط
وقال تلمیذه ابن امیر الحاج فی التقریر هذا احسن من قول الآمدی الدلیل فی عرف اهل الشرع ما یجعل
محکوما علیه فی صغری الشکل الاول وهو الاصغر انتهی والمطلوب الخبری فی التعریف اعم من ان یکون
قطعیا او ظنیا وقد یخص الدلیل بالقطعی فیقیدا المطلوب الخبری بالقطعی او یزاد لفظ العلم قبله فیقال الی العلم
بمطلوب خبری ولذا قال السیف الآمدی فی الاحکام ان التعریف المذکور حده علی اصول الفقهاء و
اما حده علی العرف الاصولی فهو ما یمکن التوصل به الی العلم بمطلوب خبری والی هذا یشیر کلام الامام فی المحصول
وقول الاسنوی فی المنهاج ویسمی الظنی امارة لا دلیلا او الانتاج ای انتاج الدلیل وکونه موصلا الی
المطلوب لا یحصل من الدلیل مفردا بل هو مبنی ای موقوف علی التثلیث ای ثلثة امور موضوع المطلوب
ومحموله والواسطة بینهما اذ لا بد فی الانتاج من واسطة واشتمال ما استخرج منه المطلوب علی طرفی
المطلوب جزء ی لا کلام فیه والا لم یحصل منه فلزم الامور الثلثة فوجبت المقدمتان احدهما من

موضوع المطلوب في الواسطة واخرهما من الواسطة ومحمول المطلوب ومن ههنا اى من اجل
وجوب المقدمتين في انتاج الدليل قال المنطقى هو اى الدليل قول اى اى قضيتان يكون
صيغة القول القولان والعائد هو الضمير في قوله عنه وافراده للاشعار بان الهيئة التركيبية جعلتهما قولا
واحدا فيعقل آخر اى قضية اخرى وهو اى الدليل يتناول الاستقراء وهو تتبع الجزئيات
الكثيرة لاثبات الحكم الكلى فانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الانسان يتحرك فكه الاسفل
عند المضغ والفرس يتحرك فكه الاسفل عند المضغ قولان يكون عنه قول آخر وهو كل حيوان يتحرك
فكه الاسفل عند المضغ بواسطة ان الامر الثابت للاكثر ثابت للكل والقولان باعتبار ادنى
المراتب وكثيرا ما يكون في الاستقراء اكثر من القولين والتمثيل وهو بيان مساواة الفرع
للاصل في علة الحكم لانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الخمر حرام للاسكار والنبيذ
يوجد فيه الاسكار قولان يكون عنه ان النبيذ حرام بواسطة ان المساوى للشئ في علة الحكم
حكمه حكم ذلك الشئ وقد يقال يستلزم لذاته قولا آخر فيختص بالقياس ولا يتناول
الاستقراء والتمثيل فانهما ليسا بمنتجين لذاتيهما بل بواسطة مقدمة اخرى كما ذكرنا وله
اى للقياس خمس صور قريبة من الانتاج عند العقل واما ما سواها كالشكل الرابع والقياس
الشرطى الاقترانى فغير قريبة الاولى من الصور الخمسة القريبة ان يعلم حكم لكل افراد شئ
وهو الموضوع كالانسان بان يثبت له شئ وهو المحمول كالحيوان فيقال كل انسان حيوان او يسلب
شئ كالحجر عنه فيقال لاشئ من الانسان بحجر هذا حاصل الكبرى ثم يعلم ثبوته اى ثبوت
ذلك الشئ الذى هو الموضوع وعلم حكم كل افراده كالانسان للآخر اى للشئ الاخر
كالكاتب او الجسم كلا اى لجميع افراد الاخر فيقال كل كاتب انسان او بعضا اى لبعض
افراد الاخر فيقال بعض الجسم انسان هذا حاصل الصغرى فيلزم من هذين العلمين وهما علم

قولنا كل كاتب انسان او بعض الجسم انسان وعلم قولنا كل انسان حيوان او لا شئ من الانسان بحجر تبين ذلك الحكم الثابت فكل الافراد ايجابا او سلبا للاخر كذلك اى كلا او بعضا بالضرورة فيلزم فيما مثلنا به كل كاتب حيوان او لا شئ من الكاتب بحجر او بعض الجسم حيوان او بعض الجسم ليس بحجر فلا بد فى الصورة الاولى من ايجاب الصغرى وما فى التحرير لابن الهمام الا فى مساواة طرفى الكبرى يعنى ايجاب الصغرى فى الصورة الاولى عند مساواة طرفى الكبرى ليس بضرورى للانتاج لان الصغرى لو كانت سالبة ايضا عند المساواة ينتج القياس فان سلب احد المتساويين يستلزم سلب آخر فسلب الاوسط المساوى للاكبر عن الاصغر يستلزم سلب الاكبر عن الاصغر نحو لا شئ من الانسان بفرس وكل فرس صاهل يلزم منه لا شئ من الانسان بصاهل فليس بشئ يعتمد عليه لانه اى الانتاج الذى هو مفهوم من الكلام السابق عند المساواة مع كون الصغرى سالبة ليس لذاته اى لذات القياس بل بواسطة مقدمة اجنبية وهى قولنا سلب احد المتساوين يستلزم سلب الآخر او قولنا حكم المتساويين واحد وما قال استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم هذا انما يرد عليه لو قيد تقييد لذاته والا لا انتهى فمحل نظر لان التقييد بهذا القيد فى القياس عند الكل والاختلاف انما هو فى الدليل فابن الهمام فى التحرير لم يقيده به وبعض آخر قيده به وا و ر د على اشتراط ايجاب الصغرى قياس مركب من صغرى سالبة وكبرى موجبة سالبة الموضوع فانه ينتج مع انتفاء ايجاب الصغرى نحو ا ليس ب وكل ما ليس ب ج ينتج ا ج مثلا الثلثة ليس بزوج وكل ما ليس بزوج فرد ينتج ان الثلثة فرد والجواب عن هذا الايراد ان السلب من حيث هو هو اى من حيث انه سلب بدون ملاحظة شئ آخر معه رفع محض وعقد الوضع اى العقد الحاصل بحمل وصف عنوان الموضوع على ذاته فى الكبرى اى كبرى القياس المذكور لا يخلو هذا العقد

بقية الابهرى

الاعتراض قال بحر العلوم

عن ملاحظة الثبوت ای ثبوت شئ الشئ بان یقال سے کل الیس ب کل شئ یصدق علیہ
لیس ب فان لاحظتہ ای لاحظت ایہا المور د ذلک الثبوت فی الصغریٰ ایضاً
ولا سلب فی الصغری بل ایجاب سلب فتکون الصغری موجبۃ سالبۃ المحمول
لاسالبۃ والا ای وان لم تلاحظ ذلک الثبوت فی الصغری فلا اندراج للاصغر تحت
الاوسط ضرورۃ ان الکبری حاکمۃ بان کل ما صدق علیہ الموضوع فلہ المحمول لم تعلم من الصغری
ان ذلک الموضوع صادق علی شئ حتی علم اندراج الشئ المذکور فی ذلک الموضوع بل انما علم
ان شیئا آخر غیر ذلک الموضوع لیس بصادق و الصورۃ الثانیۃ من الصور خمس
ان یعلم حکم بالاوسط ایجابا او سلبا لکل افراد شئ وہو الاکبر ہذا حاصل الکبری
ومقابلہ ای مقابل ذلک الحکم بالایجاب او السلب للآخر ای الشئ الاخر وہو الاصغر
کلہ ای کل افراد الآخر او بعضہ ای بعض افراد الآخر ہذا حاصل الصغری فیعلم سلب
ذلک الشئ المعلوم حکم کل افرادہ عن الشئ الآخر الذی یعلم مقابل ہذا الحکم لہ کذلک
ای کلا او بعضا بتامل کما ہو شان البدیہیات الخفیۃ فانتاجہ بدیہی خفی کما قالہ الشیخ المقتول
فی حکمۃ الاشراق ہذہ ہی الشکل الثانی وما فی المختصر لابن الحاجب ان لا انتاج الا
بالاول لعل یعنی بالشکل الاول وہی الصورۃ الاولی لان انتاج البواقی من الشکلین المذکورین
ہہنا بالصورۃ الثانیۃ والصورۃ الثالثۃ وہما الثانی والثالث بالارتداد الی الشکل الاول
فان الشکل الثانی یرتد الیہ بعکس الکبریٰ والشکل الثالث یرتد الیہ بعکس الصغری او بعکس الکبری
وجعلہا صغری وجعل الصغری کبری ثم بعکس النتیجۃ فادعاء من غیر دلیل و ارتداد البواقی لیس دلیل
علی عدم انتاج البواقی مطلقا بل علی عدم انتاجہا بلا تامل فالبواقی تنتج بتامل و اذا ارتدت
الی الاول تنتج بلا تامل لان اللزوم ای لزوم النتیجۃ للقولین للمقدمۃ اجنبیۃ ای خارجۃ

عن مقدمتي القياس غير مشاركة لهما في الاطراف يجوز ان يكون هذا اللزوم مع متعدد
من الشكل الاول وغيره ولا يختص بالشكل الاول وحده ومعنى الانتاج لزوم النتيجة للقولين لا لمقدمة
اجنبية هو اعم من ان يكون لا لمقدمة سوى مقدمتي القياس اصلا كما في الشكل الاول او لا لمقدمة
اجنبية سوى مقدمة القياس وان كان لمقدمة غير اجنبية كعكس الكبرى كما في الشكل الثاني
والدوران اي دوران الانتاج في الاشكال الباقية مع الشكل الاول بحيث يوجد الانتاج
حيث يوجد الشكل الاول ولا يوجد الانتاج حيث لا يوجد الشكل الاول لا ينافيه اي لا ينافي
انتاج الاشكال الباقية ولزوم النتيجة للقولين لا لمقدمة اجنبية معها اذ يجوز ان يكون الانتاج
فيها واللزوم معها وان كان بالنظر الى مقدمة غير اجنبية و الصورة الثالثة من صور الخمس ان
يعلم ثبوت امرين اي الاصغر والاكبر لثالث اي لامر ثالث وهو الحد الاوسط واحدهما اي
احد الثبوتين الذين هما ثبوت الاصغر للاوسط وثبوت الاكبر للاوسط كلي اي حكم على كل افراد الاوسط
فيعلم التقاءهما اي اجتماع ذينك الامرين الثابتين لثالث فيه اي في الثالث
فيلزم ثبوت واحد من الامرين وهو الاكبر لبعض افراد الاخر وهو الاصغر وان لم يكن احدهما كليا بل
يكون كل من الثبوتين جزئيا لا يعلم الالتقاء بل يمكن ان يكون ما ثبت له احد الامرين غير
ما ثبت له الاخر فلا يلزم ثبوت احد الامرين هو الاكبر للاخر وهو الاصغر و يعلم ثبوت امر له اي
لثالث وهو الاوسط مع عدم ثبوت الامر الاخر له اي للثالث كذلك اي يكون
احدهما كليا فيعلم عدم التقاءهما اي التقاء الامرين فيه اي في الامر الثالث فيلزم
صدق سلب هذا الامر الاخر وهو الاكبر عن بعض افراد الامر الاول وهو الاصغر فلا يكون
اللازم من هذه الصورة الا جزئيا موجبا على الطريق الاول وسالبا على الطريق
الثاني ولما كان الشكل الرابع بعيدا عن الطبع ولم يكن من الصور الغريبة التي كان المصنف بها

فی صدد بیانہا لم یذکرہ ہہنا ف الصورة الرابعة من الصور الخمس للقیاس ان تثبت
الملازمة بین امرین كطلوع الشمس وجود النهار بانه متی وجد احدهما وجد الآخر كما
قلنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فینتج ای فی هذا القیاس وضع المقدم ای
وقوعه وتحققه كما قلنا فی المثال المذكور لكن الشمس طالعة وضع التالی كما قلنا فی المثال
المذكور فالنهار موجود ف لا ای وان لم ینتج وضع المقدم وضع التالی فلا لزوم
بین المقدم والتالی اذ تحقق الملزوم مستلزم لتحقق اللازم وقد فرض ان التالی لازم
للمقدم والمقدم ملزوم له فنفی اللزوم بین المقدم والتالی خلاف المفروض ف لا عكس ای
لا ینتج وضع التالی وضع المقدم لجواز اعمیة اللازم الذی هو التالی من الملزوم الذی
هو المقدم ولا یلزم من تحقق الاعم تحقق الاخص ف الرفع بالعكس ای بعكس الوضع فینتج رفع التالی
رفع المقدم ولا ینتج رفع المقدم رفع التالی اذ یلزم من رفع اللازم رفع الملزوم ولا یلزم
من رفع الملزوم رفع اللازم لجواز اخصیة الملزوم ولا یلزم من رفع الاخص رفع الاعم واورد
علی قوله الرفع بالعكس منع استلزام الرفع ای رفع التالی الرفع ای رفع المقدم بانا لا نسلم
ان رفع التالی یستلزم رفع المقدم بل یجوز ان یكون رفع التالی مع عدم رفع المقدم
لجواز استحالة انتفاء اللازم یعنی یجوز ان یكون انتفاء اللازم كرفع التالی مستحیلا فاذا
وقع ای فرض وقوع انتفاء اللازم المستحیل كرفع التالی المستحیل جاز عدم بقاء اللزوم
بینهما لان المحال یجوز ان یستلزم محالا فلا یلزم انتفاء الملزوم من انتفاء اللازم لعدم
كونه لازما علی تقدیر عدم بقاء اللزوم اقول فی رفع الایراد اللزوم حقیقة ههنا
امتناع الانفكاك ای انفكاك التالی عن المقدم فی جمیع الاوقات ای اوقات وجود
المقدم وجمیع التقادیر لوقوع المقدم فوقت الانفكاك وهو ای وقت الانفكاك

وقت عدم بقاء اللزوم فان الانفكاك انما يكون فى هذا الوقت داخل فى جميع
الاوقات ففرض عدم بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء فى الواقع فرض لمنع اللزوم
فهذا المنع اى منع استلزام الرفع الرفع يرجع الى منع اللزوم بين المقدم
والتالى وقد فرض اللزوم بينهما هذا خلف فتدبر لعله اشارة الى ان المعتبر فى
القضية الشرطية اللزومية الكلية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم و
يجوز ان يكون تقدير وقوع الانتفاء يستحيل الاجتماع مع المقدم ففرض عدم بقاء
اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء فى الواقع لايكون فرضا لمنع اللزوم فهذا المنع لايرجع
الى منع اللزوم قوله الصورة الخامسة من الصور الخمس ان يعلم المنافاة
بينهما اى بين الامرين اما صدقا فقط او كذبا فقط او فيهما اى فى
الصدق والكذب معا فتكون القضية على تقدير المنافاة فى الصدق فقط مانعة
الجمع وعلى تقدير المنافاة فى الكذب فقط مانعة الخلو وعلى تقدير المنافاة فى الصدق و
الكذب معا حقيقية فيلزم النتايج بحسبها اى بحسب المنافات فتذكر النتائج
فالمنافاة اذا كانت فى الصدق فقط ينتج وضع كل رفع الآخر والا لزم صدقهما ولا ينتج
رفع كل وضع الآخر لجواز ارتفاعهما واذا كانت فى الكذب فقط ينتج رفع كل وضع الآخر
والا لزم كذبهما ولا ينتج وضع كل رفع الآخر لجواز اجتماعهما فى الصدق واذا كانت فى الصدق
والكذب معا ينتج وضع كل رفع الآخر ورفع كل وضع الآخر وهذه الصورة هى القياس الشرطى
الاستثنائى المنفصل كما ان الرابعة هى القياس الشرطى الاستثنائى المتصل مسئلة
السمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ ذكره الاصفهانى
فى شرح الطوالع وقال الرومى فى شرح الطوالع انها طائفة منسوبة الى سومنات

بلد من الهند وذكر الشامي في الانساب انهم دهرية قائلون بالتناسخ ومساكنهم السند ينسبون الى سومنات اسم معبدهم في جزائر السند نفوا افادة النظر العلم يعني ذهبوا الى ان النظر لا يفيد العلم مطلقا سواء كان في الالهيات او الهندسيات او غيرهما بخلاف المهندسين فانهم نفوا افادة النظر العلم في الالهيات خاصة وبخلاف الجمهور فانهم قالوا بافادة النظر العلم مطلقا ومحل النزاع عند الامام الرازي هو الايجاب الجزئي يعني قد يفيد النظر العلم كما يشير اليه كلامه في المحصل وقال سيف الامدي كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم كالموت وانهم مفيد للعلم قائلين بان لا علم الا بالحس فما يدرك بالحس نعلم وما لا يدرك بالحس لا نعلم لان الجزم الحاصل بعد النظر قد يكون جهلا غير مطابق للواقع وهو اي الجهل مثل العلم الحاصل بعد النظر فبماذا اي فباي شئ يعلم ان الحاصل بعده اي بعد النظر علم لا جهل شبيه بالعلم هذا دليلهم على ان لا علم الا بالحس ويجاب عنه بانه اي العلم يتميز عن الجهل بالعوارض فان البداهة اي بداهة العقل تحكم عند النظر الصحيح الذي روعيت قوانين المنطق فيه انه اي الحاصل بعد النظر علم لا جهل اقول فيه اي في هذا الجواب انه اي الشان بماذا اي باي شئ يعلم انه اي هذا النظر نظر صحيح لا فساد فيه اصلا فان الاحتمال اي احتمال الجهل المفضي الى احتمال عدم الصحة قائم من المبادي الى المقاطع اي الى ما ينتهي اليه المبادي مثلا بمثل اي كما ان احتمال الجهل في المقاطع مثله في المبادي فلا تعلم صحة النظر ابدا ولما كان مظنة انه يجوز ان تعلم صحة النظر بالحس او بمقدمات تعلم بالحس دفعه بقوله والحس لا يفيد الا علما جزئيا وهو اي العلم الجزئي لا يكون كاسبا فلا يحصل به علم اصلا بل الحق في الجواب منع التماثل بين العلم والجهل بل هما متميزان بالعوارض حاصله انا لا نسلم ان الجهل مثل العلم غير ممتاز احدهما عن الآخر بل هما وان اشتركا في نفس الجزم لكنهما امتازا

[illegible]

باعتبار اللوازم والخواص كما هو مذهبنا اى مذهب اهل السنة والجماعة بخلاف المعتزلة
القائلين بالتماثل فتدبر لعله اشارة الى ما قيل ان هذا الجواب غير واف فان المقصود من
التماثل التشابه بحيث لا يتميزان فى اول الامر والجهل والعلم الحاصلان بعد النظر كذلك
فان الجزم الحاصل بعد النظر قد يكون علما وقد يكون جهلا فلا يتميزان فى اول الامر مسئلة قال
الاشعرى ان الافادة اى افادة النظر العلم بالعادة بان جرت عادة الله باحداث
العلم عقيب النظر من غير مداخلة النظر فيه كاحداث الرى بعد شرب الماء والشبع بعد اكل الطعام
والاحراق بعد مماسة النار من غير دخل للشرب والاكل والمماسة اذ لا مؤثر الا الله تعالى فانه
مستقل لا يحتاج الى شئ فهو الفاعل لكنه لما كان مختارا فيصدر المعلول عنه بلا وجوب منه اى لا
وجوب من الله تعالى فى ايجاد الموجودات فانه مناف للاختيار عند الاشعرى اذ الاختيار
عنده عبارة عن صحة الفعل والترك وهو لا يتاتى مع الايجاب اذ لا مساغ للترك فيه ولا وجوب
عليه يعنى لا يجب على الله تعالى شئ كما قالت المعتزلة بوجوب اللطف عليه والشيعة بوجوب
العدل عليه وقالت المعتزلة[له] انه اى افادة النظر العلم بالتوليد يعنى النظر يولد النتيجة
فى الذهن ومعنى التوليد ان يوجب لفاعل وجود شئ بتوسط شئ آخر وقالت المعتزلة الفعل الصادر
من الفاعل بلا واسطة هو المباشرة وبواسطة هو التوليد كحركة المفتاح بحركة اليد فان المحرك اوجب
حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليدا فكما ان حركة اليد وحركة المفتاح صادرتان عن المحرك
لكن الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد فكذلك النظر والعلم بالمطلوب صادران عن الناظر لكن الاول
بالمباشرة والثانى بالتوليد وبالجملة الناظر اوجب العلم بالمطلوب بتوسط النظر عند المعتزلة
والحكماء قالوا انه اى العلم الحاصل بعد النظر بطريق الاعداد فانه اى النظر
يعد الذهن اعدادا تاما يعنى يجعل النظر الذهن مستعدا باستعداد تام لان تفاض عليه النتيجة

له قوله والمعتزلة [illegible]

من مبدء الفياض و اذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد والنتيجة اى المطلوب
نفيض عليه اى على الذهن من عام الفيض اى ممن هو فيضه عام وهو الله تعالى على ما نقله
المحقق الطوسي في شرح الاشارات او العقل الفعال كما هو المشهور وجوبا متعلق اى من عام الفيض
يعنى افاضة النتيجة واجبة من عام الفيض بعد الاستعداد التام للذهن واختار الامام الرازي
في المحصل انه اى العلم واجب عقيبه اى عقيب النظر الصحيح عادة الله تعالى بدون خلل النظر خلافا
للاشعري فانه لا يقول بالوجوب اصلا وخلافا للحكماء فانهم يقولون بالوجوب عند النظر وان
لم يكن العلم واجبا منه تعالى ابتداء اى قبل النظر غير متولد منه اى من النظر كما هو مذهب المعتزلة
لانه اى الشان ليس لقدرة العبد تاثير فلا توليد منه قال الامام في المحصل حصول العلم
عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الاشعري وبالتوليد عند المعتزلة والاصح الوجوب قال الكاتبي في المفصل
شرح المحصل ما حاصله ان مذهب الامام هو مذهب ابي بكر الباقلاني وقال السيد الشريف الجرجاني في
شرح المواقف قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر
للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بان مرادهما الوجوب العادي دون العقلي انتهى وذكر الامام
الرازي في نهاية العقول ان الاشعري وان كان مذهبه ان حصول العلم عقيب النظر باجراء العادة
الا ان جمهور اصحابه يقولون النظر الصحيح يتضمن العلم وفسروا التضمن بلازمة العلم النظري للنظر وفسروا النظر
بالتردد في انحاء العلوم الضرورية فنحن نقول بهذه الملازمة وايضا فابو الحسين البصري وهو رجل من المعتزلة
ذهب الى ان هذه العلوم الضرورية توجب العلم النظري فثبت ان الذي اخترناه ليس مذهبا على
خلاف الجمهور انتهى وقال السيف الآمدي في ابكار الافكار فالحق ما اختاره اصحابنا من ان النظر الصحيح
يتضمن العلم بالمنظور فيه انتهى وبالجملة فمذهب الامام موافق لجمهور اصحاب الاشعري فان كان مرادهم
من اللزوم اللزوم العادي فهو مذهب الامام وان كان مرادهم منه اللزوم العقلي فهو مذهبه ولعل من قال مراد الباقلاني

وامام الحرمين الوجوب العادي مراده منه الوجوب بمحض جري العادة بدون دخل النظر فالفرق بين مذهب الامام ومذهب الحكماء ان النظر له دخل في الوجوب عند الحكماء ولا دخل للنظر في الوجوب عند الامام بل هو عنده بمحض جري عادة الله تعالى وكلام الاصفهاني في شرح الطوالع ينادي على عدم الفرق حيث قال بعد ذكر مذهب الحكماء وهو اختيار امام الحرمين والاصح عند الامام انتهى لكن قول القاضي عضد في المواقف يشعر بالفرق حيث قال ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو انه واجب غير متولد منه انتهى واختار المصنف رحمه الله تعالى مذهب الامام فقال وهذا اي ما اختاره الامام من الوجوب بعد النظر اشبه بالحق فان حاصل مذهب الامام يرجع الى اللزوم فانه يقول مثلا للعلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث لازم وواجب من الله تعالى العلم بقولنا العالم حادث

لزوم بعض الاشياء للبعض مما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون الجوهر والكلية بدون الاعظمية بان يكون الشئ كلا ولا يكون اعظم مما هو كل له غير معقول فيجوز ان يكون العلم بالمطلوب لازما للنظر ولا يكون هذا اللزوم والوجوب منافيا لوجود الاشياء كلها من الله سبحانه هذا اي خذ ذا واحفظه

المقالة الثانية

من المقالات الثلث التي في المبادي في بيان الاحكام وقيل في بيان مبدئيتها ان موضوع علم الاصول هو الادلة الاربعة من حيث كونها مثبتة للاحكام فهي متعلقات الموضوع وفيها اي في هذه المقالة ابواب اربعة الاول في الحاكم الذي صدر الحكم منه كما ان الثاني في الحكم والثالث في المحكوم فيه وهو الفعل الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف لا حكم الا من الله تعالى باجماع الامة كما نص عليه الاسنوي في شرح المنهاج وابن الهمام في التحرير واقره ابن امير الحاج في التقرير لا عندنا اي عند اهل السنة والجماعة فقط كما في كتب بعض المشائخ مثل اصول البزدوي والتوضيح وشرح المختصر العضدي وغيرها زعما منهم ان العقل حاكم عند المعتزلة

المقالة الثانية في الاحكام

والحق ان المعتزلة لا یقولون بکون العقل حاکما بل یقولون بکونہ معرفا لبعض الاحکام الآتیۃ سواء ورد بہ الشرع ام لا ثم لابد لحکم اللہ بفعل من صفۃ حسن او قبح فیہ بالاتفاق لکن النزاع فیہما انہما ہل شرعیان ام عقلیان بمعنی ان العقل لہ صلاحیۃ الکشف عنہما وانہ لا یفتقر الوقوف علی حکم اللہ الی ورود الشرائع وانما الشرائع مؤکدۃ بحکم العقل فیما یعلمہ العقل بالضرورۃ او بالنظر و مظہرۃ لحکمہ فیما لا یعلمہ العقل بالضرورۃ ولا بالنظر و لما کانت لکل واحد من الحسن والقبح ثلثۃ معان ولم یکن محل النزاع معنی واحدا قصد المصنف ان یشیر الی تلک المعانی ویعین محل النزاع من بینہا

فقال لا نزاع لاحد منا ومن غیرنا فی ان الفعل حسن و قبیح عقلا بمعنی صفۃ الکمال والنقصان کقولنا العلم حسن ای صفۃ کمال والجہل قبیح ای صفۃ نقصان وہذا موافق لما نص علیہ الامام فی المحصل ونہایۃ العقول وغیرہما من کتبہ والبیضاوی فی المنہاج والطوالع والاسنوی فی شرح المنہاج والسبکی فی جمع الجوامع وابن الہمام فی التحریر والقاضی عضد فی المواقف والقوشجی فی شرح التجرید وصدر الشریعۃ فی التوضیح والتفتازانی فی شرح المقاصد وامثالہم من عامۃ الاصولیین والمتکلمین وذکر الآمدی فی الاحکام وابن الحاجب فی المختصر والقاضی عضد فی شرح المختصر مقامہ ما لا حرج فی فعلہ وما فیہ حرج او بمعنی ملائمۃ الغرض الدنیاوی

ومنافرتہ کقولنا موافقۃ السلطان الظالم حسن ای ملائم للغرض الدنیاوی ومخالفتہ قبیح ای منافر ومخالف للغرض الدنیاوی وہذا موافق لما نص علیہ الآمدی فی الاحکام وابن الحاجب فی المختصر والقاضی عضد فی شرح المختصر والمواقف والقوشجی فی شرح التجرید والتفتازانی فی شرح المقاصد وذکر ابن الہمام فی التحریر مقامہ تعلق المدح والذم فی مجاری العادات وذکر الامام الرازی فی المحصل ونہایۃ العقول وغیرہما من کتبہ والبیضاوی فی الطوالع والمنہاج والاسنوی فی شرح المنہاج وتاج السبکی فی جمع الجوامع وصدر الشریعۃ فی التوضیح مقامہ ملائمۃ الطبع ومنافرتہ لکن کلام القوم کہ

في المغتنم يدل على الاتحاد في المفهوم حيث قال موافقة الغرض ومخالفته ويعبر عنه بملائمة الطبع
ومنافرته انتهى وفي كلام الچلپي في حاشية التلويح ما يشعر بالمغايرة وبالجملة الحسن والقبح بتلك المعاني
كلها عقليان كما نصوا عليه بل النزاع في ان الفعل حسن بمعنى استحقاق مدحه تعالى عاجلا
وثوابه تعالى آجلا للفاعل على ذلك الفعل وفي ان الفعل قبيح بمعنى استحقاق مقابلهما اي مقابل
المدح والثواب وهو الذم والعقاب للفاعل على ذلك الفعل فعند الاشاعرة هذا المعنى شرعي
اي بجعله اي جعل الشارع فقط ولا دخل للعقل فيه اصلا فما امر به الشارع فهو
حسن وما نهى الشارع عنه فهو قبيح ولو انعكس الامر بان كان المنهي عنه مامورا به والمامور
منهيا عنه لانعكس الامر اي حال الحسن والقبح فيصير الحسن قبيحا والقبيح حسنا وهذا مذهب عامة
اهل الحديث وان وافقنا بعضهم مثل ابي العباس القلانسي وابي اسحق الاسفرايني والقفال الشاشي
والحليمي وغيرهم نص عليه الامام ابو زيد الدبوسي في الميزان وعندنا وعند المعتزلة حسن الافعال
وقبحها عقلي لا يتوقف على الشرع فللعقل نفسه مع قطع النظر عن الشارع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق
فاعل الفعل مدحا وثوابا او جهة مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعل الفعل ذما وعقابا لكن عندنا اي عند
الحنفية لا يستلزم حسن الافعال وقبحها حكما في العبد من الله تعالى بل يصير حسن الافعال
وقبحها موجبا اي باعثا وعلة لاستحقاق الحكم المناسب من الحكيم الذي لا يرجح هذا الحكيم
المرجوح الضعيف فما لم يحكم هذا الحكيم ليس هناك اي في الافعال حكم فالفرق
بين مذهب الحنفية ومذهب المعتزلة ان حسن الفعل وقبحه يوجب نفس الحكم عند المعتزلة ولاستحقاق
الحكم فقط عند الحنفية وان الحكم في العبد ليس بموقوف على امر الله تعالى ونهيه عند المعتزلة وموقوف
على امر الله تعالى ونهيه عند الحنفية لكن هذا هو مختار البخاريين وغيرهم من الحنفية فانهم كالاشعرية في
عدم تعلق الحكم قبل البعثة وقال ابن الهمام في التحرير هو المختار ولعله مختار المصنف رحمه الله تعالى

ومن ههنا اى من اجل ان الحسن والقبح لا يستلزم ان حكما فى العبد اشترطنا
بلوغ الدعوة فى التكليف على العباد فمن لم تبلغه الدعوة ولم يطلع على ارسال الرسل
لم تجب عليه الاحكام ولا يعاقب على تركها بخلاف المعتزلة والامامية وفى
بعض النسخ كالامامية اى كما خالفت الامامية وهم قوم قائلون بخلافة على رضى الله عنه
وامامته بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا فصل ويقولون ان الائمة اثنا عشر ائمة وخلفاء
بالحق وجب على العالمين اطاعتهم الى يوم الدين والكرامية وهم اتباع محمد بن كرام
بفتح الكاف وتشديد الراء المهملة ضبطه ابن ماكولا والسمعانى وغير واحد وهو الجارى على الالسنة
وقد انكر متكلم الكرامية محمد بن الهيصم وغيره من الكرامية فحكى فيه ابن الهيصم وجهين احد
هما كرام بفتح الكاف وتخفيف الراء وذكر انه المعروف فى السنة مشائخهم وزعم انه بمعنى
كرام او بمعنى كرامة والثانى انه كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء على لفظ جمع كريم وحكى هذا من
اهل سجستان واطال فى ذلك قال ابو عمرو بن الصلاح ولا يعدل عن الاول وهو الذى
اورده السمعانى فى الانساب قد كان والده يحفظ الكرم فقيل له كرام قال الذهبى فى ميزان
الاعتدال قلت هذا قاله ابن السمعانى بلا اسناد وفيه نظر قال كلمة كرام علم على والد محمد سواء عمل فى
الكرم او لم يعمل والله اعلم انتهى وذكر الحافظ ابن حجر فى لسان الميزان وقرأت بخط الشيخ تقى الدين
السبكى ان ابن وكيل اختلف مع جماعة فى ضبط ابن كرام فضبطه ابن الوكيل على انه بكسر اوله
والتخفيف واتفق الآخرون على المشهور ثم ذكر استشهادا بان الوكيل ورجح قوله وابن كرام قائل
بان المعبود تعالى جسم لا كالاجسام وان الايمان قول لا اعتقاد والبراهمة وهم قوم
لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل وفى بعض الشروح البراهمة جمع برهمن وهو حكيم الهند
والخوارج والثنوية وغيرهم كما نص عليه الآمدى فى الاحكام لكنه لم يسم الامامية وابن الحاجب

فى المختصر خص المعتزلة والكرامية والبراهمة بالذكر ومشى عليه شارحه القاضى عضد فانه اى الحسن والقبح عندهم اى عند هولاء المذكورين من اهل البدعة واهل الكفر يوجب الحكم بالوجوب والحرمة مثلا من الله تعالى ولو لا الشارع وكانت الافعال اى الرسول صلے الله عليه وسلم وفرض عدم ارسال الرسل لوجبت الاحكام على حسب ما فصل الان فى الشريعة الحقة قالوا اى المعتزلة منهم كما هو فى عامة الكتب الكلامية او الكل كما يشعر كلام الامدى وابن الحاجب والقاضى عضد منه اى من حسن الفعل او قبحه ما هو ضرورى وهو ما يكون حسنه او قبحه معلوما بالبداهة بلا نظر بدون الاستعانة بورود الشرع كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار قيل فى حاشية شرح المختصر لميرزا جان ردا على المعتزلة ومن يحذو حذوهم امر الاخرة اى شان الآخرة وكون دار دار الجزاء سمعى مسموع من الشارع ولا يستقل العقل بادراكه اى امر الآخرة فكيف يحكم العقل بالثواب اجلا اى فى الآخرة حاصله ان ما زعمت المعتزلة وغيرهم ان حسن بعض الافعال او قبحه ضرورى باطل اذ الدليل يدل على خلافه وهو ان الحسن والقبح عبارتان عن استحقاق الثواب والعقاب فى الآخرة وشان الآخرة سمعى ليس بعقلى فكيف يكون الحسن والقبح عقليين اقول من قبل المعتزلة ومن يحذو حذوهم فى الجواب العدل وهو وضع الشئ فى موضعه وايصال الحق الى المستحق واجب عقلا اى يحكم العقل بوجوب العدل عندهم اى عند المعتزلة ومن يحذو حذوهم فيجب المجازاة اى يجب جزاء الافعال اذ العدل ليس الا ايصال السرور الى مستحقه وايصال الشرور الى مستحقها وذلك اى المجازاة كاف لحكم العقل بان فاعله يستحق الثواب او العقاب فى الآخرة واستحقاق الثواب او العقاب فى الآخرة يستدعى مطلق المعاد سواء كان

لمحمد زاهد عفی عنه

روحانیا او جسمانیا لا خصوص المعاد الجسمانی فلا بد من عقلیة مطلق المعاد وان کان خصوصیة المعاد
الجسمانی سمعیا ولا شک فی ان مطلق المعاد عقلی فلا یرد ان الاستحقاق لیستدعی المعاد
الجسمانی وہو سمعی فکیف تکفی المجازاة بحکم العقل بالحسن او القبح علی انه ای حسن الفعل وقبحه
یعنی لو تحقق المعاد لتحقق استحقاق الثواب والعقاب کاف بحکم العقل
بالحسن او القبح ضرورة فتدبر لعله اشارة الی تزییف الجواب المذکور بالعلاوة بان فیه
توجیه القول بما لا یرضی قائله لان ہذا المعنی بحسن الفعل او قبحه لم ینقل عنهم فالجواب ہو الاول
لا المذکور بالعلاوة ومنه ای من حسن الفعل او قبحه ما ہو نظری ای معلوم حسنه او قبحه
بالنظر بدون الاستعانة بورود الشرع کحسن الصدق الضار لقائله وقبح
الکذب النافع لقائله فانهما یعرفان بالنظر والتامل ومنه ای من حسن الفعل او قبحه
ما لا یدرک حسنه او قبحه الا بالشرع ولا یدرک بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر کحسن صوم
آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال وہو یوم العید فانه کل واحد من حسن صوم
آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال لا سبیل للعقل الیه ای الی کل واحد منهما
فلا یعرفان بالعقل لکن الشرع کشف عن حسن وقبح ذاتیین بالامر والنهی
یعنی اظہر الشرع ان صوم آخر یوم من رمضان حسن بالذات لہذا اوجبه وصوم اول الیوم
من شوال قبیح بالذات لہذا حرمه اذ حکم الشارع علی الشئ لیس الا باعطاء ذلک الشئ ما یصلح
له فعلم ان فی صوم آخر رمضان صلوح للثواب لذا اوجبه وفی صوم اول شوال صلوح للعقاب
لذا حرمه والصلوح اعم من ان یکون بمقتضی الذات او بمقتضی صفة لازمة للذات فالمراد
بالذاتیین ہہنا ان لا یکون بسبب امر مباین للذات کالشرع او یکونا بسبب الذات او
صفة لازمة للذات ثم المعتزلة بعد ما اتفقوا علی ان الحسن والقبح عقلیان ذاتیان

[illegible]

... اول شوال منتہی الصوم ونہایة الشئ یکون خارجا عنه فی الحکم فتامل جدا ۱۲ منه رحمه الله تعالی

بالمعنى المذكور يوجب ان الحكم من الله تعالى اختلفوا فقال القدماء من المعتزلة ان الحسن والقبح لذات الفعل لا لصفة فى الفعل توجب الحسن او القبح وهذا موافق لما فى عامة الكتب الكلامية والاصولية لكن الآمدى قال فى الاحكام فزعمت الاوائل من المعتزلة ان الحسن والقبح غير مختص بصفة موجبة لحسنه وقبحه انتهى وقال المتأخرون من المعتزلة ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل بل لصفة اى امر زائد على ذات الفعل حقيقية لا اعتبارية توجبه اى توجب تلك الصفة الحسن او القبح فيهما اى فى الحسن والقبح والظرف متعلق بقال كما هو الظاهر من الاحتمالات التى ذكرها التفتازانى فى حاشية شرح المختصر العضدى يعنى قال المتأخرون فى الحسن والقبح كليهما انهما ليسا لذات الفعل بل لصفة حقيقية موجبة للحسن او القبح وقال قوم من المعتزلة كابى الحسين البصرى ومن تبعه ان القبح لصفة حقيقية توجب القبح فى القبح فقط دون الحسن والظرف متعلق بقال يعنى قال قوم فى القبح فقط انه لصفة حقيقية والحسن عدم القبح فيكفى فيه عدم موجب القبح من غير حاجة الى صفة زائدة موجبة للحسن وقال الجبائية اى قوم منسوبون الى ابى على الجبائى رئيس المعتزلة ان الحسن والقبح لصفة موجبة للحسن او القبح لكنها ليست صفة حقيقية بل وجوه واعتبارات تختلف ويختلف الحسن والقبح بها كلطم اليتيم للتاديب او للتعذيب فكونه للتاديب اعتبار محسن للطم وكونه للتعذيب اعتبار مقبح له والحق عندنا اى عند الحنفية الاطلاق عن التقييد بكون الحسن والقبح لذات الفعل او صفة حقيقية او اعتبارية الاعم من كونهما لذات الفعل او لصفة حقيقية او لوجوه واعتبارات فلا يرد النسخ علينا بخلاف المعتزلة الذين قالوا ان الحسن والقبح لذات الفعل يرد عليهم النسخ بان مقتضى الذات لا يختلف فاذا كان الحسن مقتضى الذات لا ينفك عنه فيجب ان يكون الفعل الذى حسن حسنا ابدا وكذا القبح مع ان بعض الافعال قد نسخ حسنه فصار قبيحا وبعض الافعال قد نسخ قبحه فصار حسنا فلا يرد علينا

لانا قائلون بالاطلاق الاعم فالفعل الحسن المنسوخ یجوز ان یکون حسنه لغیرہ وہو لم یبق عند النسخ صالحا لان یکون مقتضیا للحسن فصار قبیحا وکذا القبیح المنسوخ ثم من الحنفیة کابی المنصور الماتریدی وکثیر من مشائخ العراق من قال ان العقل قد یستقل بدون الاستعانة بورود الشرع فی ادراک بعض احکامه تعالی بسبب ما بالفعل من صفة الحسن او القبح ولا یخفی علیک انه لا فرق بین مذہب ہؤلاء الحنفیة وبین مذہب المعتزلة لان المعتزلة یقولون بتعلق حکم الله تعالی قبل البعثة وقبل بلوغ الدعوة بما ادرک العقل فیه حسنا او قبحا لا بما لم یدرک العقل فیه حسنا او قبحا فلا یستقل العقل عندہم ایضا الا فی درک بعض احکامه تعالی وہو عین مذہب ہؤلاء الحنفیة ولذا قال ابن امیر الحاج فی التقریر ہذا ہو عین قول المعتزلة انتہی نعم یمکن الفرق بان ہذا البعض من الاحکام عند الحنفیة قلیل معین کوجوب الایمان وحرمة الکفر ونحوہما وعند المعتزلة کثیر غیر معین فاوجب ای العقل الایمان وحرم الکفر وکل ما لا یلیق بجنابه تعالی من الکذب والسفه ونحوہما حتی یجب ویحرم علی الصبی العاقل وروی فی المنتقی ثم فی المیزان عن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن عن ابی حنیفة وفی جامع الاسرار وغیرہ عن ابی یوسف عن ابی حنیفة لا عذر لاحد فی الجہل بخالقه ای لا یکون احد من العاقلین معذورا فی ان لا یعلم خالقه بل یکون معذبا ان لم یعلمه لما یری ای یشاہد من خلق السموات والارض وخلق نفسه ونحوہا من الدلائل علی وجودہ تعالی وثبوت وحدانیته بحیث لا مجال للارتیاب فیہا اقول فی کشف معنی ہذہ الروایة لعل المراد مما روی عن ابی حنیفة انه لا عذر لاحد بعد مضی مدة التامل ای مدة یتامل ویتفکر فیہا العاقل فی علم خالقه فانه ای مضی المدة بمنزلة دعوة الرسل فی تنبیه القلب بذلک وتلک المدة مختلفة لا یمکن تحدیدہا فان العقول مختلفة متفاوتة فی الفہم ویمکن ان یکون المراد

لا عذر لاحد بعد البعثة كما عزاه ابن الهمام في التحرير الى ائمة بخارى . وحاصل مختار فخر الاسلام
والقاضي ابي زيد وشمس الائمة الحلواني ومن تابعهم نفي التكليف بالايمان عن الصبي العاقل كما نص
عليه ابن الهمام في التحرير وقال صدر الشريعة في التنقيح فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان انتهى
وقال التفتازاني في التلويح هو الصحيح انتهى فالعجب من اوستاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم انه عد فخر الاسلام
والقاضي ابا زيد صاحب الميزان وصدر الشريعة ممن اوجب الايمان على الصبي حيث قال في
شرح هذا الكتاب هذا قول معظم الحنفية كالشيخ الامام علم الهدى ابي منصور الماتريدي والامام فخر الاسلام
وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة وغيره انتهى **و** بما حررنا **من المذاهب** للحنفية والاشعرية
والمعتزلة **تنفرع** اى يستخرج **مسئلة البالغ** اى من كان صبيا ثم بلغ **في شاهق**
الجبل اى الجبل المرتفع ولم تبلغه الدعوة فعند الاشاعرة وائمة بخارى وغيرهم من الحنفية
لا يكلف بالايمان بمجرد عقله ما لم تمض مدة التامل وتقدير المدة مفوض الى الله تعالى فلو مات
قبل تلك المدة غير معتقد ايمانا ولا كفرا لا عقاب عليه لان الحكم بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه و
عند المعتزلة وطائفة من الحنفية منهم ابو منصور الماتريدي يكلف بالايمان بمجرد عقله وان لم تمض
مدة التامل فلو مات قبل تلك المدة او بعدها غير معتقد ايمانا ولا كفرا يعاقب عليه لتركه ما يستقل به العقل
لنا اى للحنفية في اثبات اتصاف الفعل بالحسن والقبح عقلا **ان حسن الاحسان وقبح مقابلة**
الاحسان بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى اتفق عليه من **لا يقول بارسال الرسل**
كالبراهمة فلولا انه اى كل من الحسن والقبح **ذاتي** غير متوقف على الشرع **لم يكن**
كل من حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة **كذلك** اى مما اتفق عليه **و الجواب** اى جواب
الاشاعرة عن دليلنا هذا بانه اى اتفاق العقلاء على حسن الاحسان وقبح مقابلة
الاحسان بالاساءة لا نسلم انه لاجل ذاتية الحسن والقبح بل يجوز ان يكون لمصلحة عامة منه

بجميع الخلائق فلما كانت في الاحسان رعاية لمصلحة عامة حكم العقل عليه بالحسن ولما كان في
مقابلة الاحسان بالاساءة نقض لمصلحة عامة حكم العقل عليها بالقبح وبالجملة الحكم بالحسن على الاحسان
لمصلحة عامة وجودا لا لذاته وبالقبح على مقابلة الاحسان بالاساءة لمصلحة عامة عدما لا لذاته
لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة فننقل الكلام الى رعاية
المصلحة العامة بان الكل من المتدين وغيره تتفق على حسنها وانما يضرنا لو ادعينا
انه اي كل واحد من الحسن والقبح لذات الفعل حتى يقال لا نسلم ان حسن الفعل الذي
هو الاحسان لذات الفعل بل لرعاية المصلحة العامة والقبح الفعل الذي هو مقابلة الاحسان
بالاساءة لذات الفعل بل لنقض المصلحة العامة ونحن لا ندعيه حتى يضرنا بل الدعوى
اي ما ادعيناه عدم التوقف اي عدم توقف كل من الحسن والقبح على الشرع
سواء كان ثبوته لذات الفعل او لصفة او لامر آخر ومنع الاتفاق اي الجواب
منع اتفاق العقلاء على انه اي كل واحد من حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة
منا حكمه تعالى بانا لا نسلم اتفاق العقلاء عليه لا يمسنا فانا لا نقول باستلزامه
اي كل من الحسن والقبح حكما منه تعالى على المكلف بل نقول ان ذلك اي الحكم
بالسمع من الشرع ولم نورد الدليل الا لاثبات عقلية الحسن والقبح واستدل على مذهب الحنفية
بدليل مزيف وهو انه اذا استوى الصدق والكذب في حصول المقصود
بان يتيقن حصول مقصوده على كل تقدير من الصدق والكذب رجح العقل الصدق
وترك الكذب لا محالة فايثار الصدق ليس الا لحسنه فعلم ان حسن الصدق ذاتي وفيه
اي في هذا الدليل انه اي الشان لا استواء بين الصدق والكذب في نفس الامر
من جميع الوجوه بل بالنظر الى مقصودين لانه اي الشان لكل منهما اي لكل واحد

من الصدق والكذب لوازم وعوارض منافية للوازم الآخر وعوارضه فلها المطابقة للواقع
واللامطابقة له فالصدق يلزمه وقوع متعلقه والكذب يلزمه عدم وقوع متعلقه فهو اي
الاستواء بين الصدق والكذب في جميع المقاصد والجهات وتقديره تقدير امر مستحيل
فيمتنع الايثار اي ايثار العقل للصدق على ذلك التقدير اي على تقدير امر مستحيل وان كان
مما يوشك في الوقوع لجواز استلزام المحال المحال حاصله ان المستدل ان اراد الاستواء بالنظر
الى مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية الحسن لجواز ان يكون الايثار لمرجح آخر وان اراد
الاستواء في نفس الامر بالنظر الى كل مقصود فلا نسلم الايثار على تقدير الاستواء لان الاستواء
محال فتقدير الاستواء تقدير امر محال فنجوز ان يمنع الايثار على ذلك التقدير وان كان مستحيلا
اذ المحال يجوز ان يستلزم محالا في شرح المقاصد والجواب ان ايثار الصدق لما تقرر في
النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو في تحصيل
غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم
عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم
ايثار الصدق قطعا انتهى وا الاشاعرة القائلون بان الحسن والقبح ليسا عقليين بل شرعيين
بمحض جعل الشارع قالوا في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين ١ و ٨
لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا اي لذات الفعل لم يتخلف كل واحد منهما
عن الفعل لان ما بالذات لا ينفك عن الذات وقد يتخلف الحسن عن الحسن والقبح عن
القبح فان الكذب مثلا قبيح وقد يحسن فانه يجب لعصمة نبي وحفظه من ظالم وانقاذ بري
عن القصاص بتخليصه والخيانة عن سفاك اي عمن يقصد سفك دمه ولا خفاء في ان
الواجب حسن والجواب عن هذا الدليل ما ذكره الابهري في حاشية شرح المختصر واشار ميرزاجان في

له قوله لوازم اي كالمطابقة ووقوع الامر والاخبار ١٢ منه
عه قوله وعوارض من المدح والذم ١٢ منه
عه قوله الاستواء من جميع الجهات والمقاصد ١٢ منه
عه قوله على ذلك التقدير اي على تقدير المساواة لجواز وقوع المحال المحال استلزام عدم الايثار بجلوه ان ليس بمحال الاستواء فتدبر ١٢ منه رحمه الله تعالى

حاشيته الى ضعفه بقوله اجيب ان هناك اى فى الكذب لعصمة نبى وانقاذ برى ليس تخلف القبح
عن الكذب حتى يلزم تخلف القبح عن القبيح بل الكذب باق على قبحه لا حسن فيه اصلا ومدح فاعله
ههنا ليس لحسن الكذب بل لصفة عرضت للفاعل وهو انه اضطر الى ارتكاب احد القبيحين اما
الكذب الذى به تحصل عصمة نبى وانقاذ برى واما ترك الكذب الذى يفضى الى الظلم على النبى و
قتل البرى واهونهما واقلهما الكذب ففى الكذب ارتكاب اقل القبيحين لا لان الكذب صار حسنا
بل الاضطرار سقط لذمه والعدول الى الاهون موجب لمدحه والى هذا اشار النبى صلى الله عليه وسلم
بقوله من ابتلى ببليتين فليختر ايسرهما ولذلك قال الفقهاء من وقع فى النار وعلم انه لا خلاص له
منها الا بالقاء نفسه فى ماء مغرق له ان يغرق نفسه لا لان اهلاك النفس ليس بحرام بل لانه
هالك لا محالة والصبر على الغرق اهون من الصبر على نفحات النار قيل فى حاشية شرح
المختصر لميرزاجان يرد عليه اى على هذا الجواب ان هذا الكذب واجب وكل
واجب حسن فيدخل الكذب فى الحسن والحسن عند الخصم لا يكون الا ذاتيا فهذا
الحسن ذاتى فلا يجامع مع القبيح فايثار الكذب ليس الا لكونه حسنا لا لانه ارتكاب لاقل القبيحين
اقول فى دفعه ليس حسن الكذب ههنا بالذات بل بواسطة حسن عصمة نبى وانقاذ برے
بالعرض فكان حسنه لغيره والحسن لغيره لا ينافى القبح لذاته وهذا معنى قولهم
الضرورات تبيح المحظورات يعنى لاجل عروض ضرورة يجئ الحسن فى المحظور القبيح بواسطة
رفع الضرورة فيعامل بذلك المحظور معاملة المباح غاية الامر انه اى الشان يلزم القول
بان كلا منهما اى من الحسن والقبيح كما انه كل واحد منهما يكون بالذات كذلك
يكون كل واحد منهما بالغير ولعلهم اى لعل القائلين بالحسن والقبح الذاتيين يلتزمونه
اى كون كل واحد منهما بالغير فبه اى بهذا الالتزام او بما ذكرنا من ان كل واحد من الحسن

والقبح کما یکون بالذات یکون بالغیر اہ کن لھم ای القائلین بالحسن والقبح الذاتیین التخلص عن ایراد النسخ بانہ لما جاز ان یکون الحسن بالذات قبیحا بالغیر امکن انقلاب الوجوب الی الحرمۃ والحرمۃ الی الوجوب الاتری الی ان النکاح بالاخت کان قبیحا بالذات صار حسنا لحسن ابقاء النسل فکان مباحا فی بعض الشرائع ولما زال استلزامہ لذلک الحسن بقی علی قبحہ فصار حراما بعدہ علی انہ ای الدلیل الذی ذکرہ الاشاعرۃ وہذا جواب ثان عن دلیل الاشاعرۃ بالعلاوۃ لایتم علی الجبائیۃ القائلین بان حسن الفعل وقبحہ لیسا لذات الفعل بل لصفۃ اعتباریۃ و لایتم علینا ای علی الحنفیۃ القائلین بالاطلاق الاعم ایضا وان تم علی جمہور المعتزلۃ فان الدلیل انما یبطل کون کل واحد منہما مقتضی الذات والجبائیۃ لایقولون بہ بل یقولون انہ مقتضی اعتبار والحنفیۃ ینکرون الحصر فیہ و قالت الاشاعرۃ فی الاستدلال علی کون الحسن والقبح شرعیین ثانیا لو کان کل واحد من الحسن والقبح ذاتیا لاجتمع النقیضان ای الحسن واللاحسن فی مثل قولنا الیوم لاکذبن غدا لانہ خبر لایخلو عن الصدق والکذب وایاما کان یجتمع النقیضان فان صدق ای صدق لاکذبن غدا بالصدور الکذب عنہ فی الغد یستلزم الکذب الصادر فی الغد وبالعکس ای کذب لاکذبن غدا بعدم صدور الکذب عنہ فی الغد یستلزم الصدق والمراد بالصدق ہہنا عدم صدور الکذب بالصدق حسن والکذب قبیح ولملزوم حکم اللازم فملزوم الحسن حسن وملزوم القبیح قبیح فلزم اجتماع الحسن والقبح الذاتیین فی الکلام الیومی لاکذبن غدا وہما متناقضان ضرورۃ ان القبح لاحسن ہذا تقریر الدلیل علی طبق ما قررہ القاضی عضد فی شرح المختصر وتبعہ الابہری فی حاشیتہ لکن الاشبہ بیانہ علی وفق ما بینہ التفتازانی فی شرح الشرح والسید الشریف فی حاشیتہ بایراد قولنا وکذبہ یستلزم انتفاء الکذب مقام قولہ وبالعکس لان الصدق عبارۃ عن المطابقۃ للواقع لاعن عدم صدور الکذب لاشک فی ان

انتفاء القبيح وتركه حسن قال بركت الله ابادي في شرح هذا الكتاب فيه اي في قوله بالعكس نظر
لان لكذب قولنا لاكذبن طريقان احدهما ان يتكلم في الغد بكلام صادق ففي هذه الصورة تحقق
الصدق والكذب والآخر ان لا يتكلم بكلام بل يسكت ففي هذه الصورة كذبه متحقق من غير الصدق
الا ان يقال المراد الاستلزام في صورة خاصة اي الاولى لا مطلقا انتهى وتقرير الدليل على ما قرره
الآمدي في ابكار الافكار وغيره من الشارحين للمختصر وغيره انه يلزم في الكلام الغدي اجتماع
النقيضين اعني الحسن واللاحسن بناء على ان صدق الكلام الغدي يستلزم لكذب الكلام اليومي
وكذب الكلام الغدي يستلزم لصدق الكلام اليومي والصدق حسن والكذب قبيح وملزوم الحسن حسن
وملزوم القبيح قبيح فيلزم اجتماع الحسن والقبح الذي هو لاحسن في الكلام الغدي وهو اجتماع النقيضين في
الكلام الغدي وقال سيد الشريف الجرجاني في حاشية شرح المختصر ان هذا ايضا جيد ولكن المذكور
في الكتاب اوفق للمتن لكن التفتازاني اورد النظر على شرح الشرح على هذا التقرير بانه ان اريد
لاكذبن غدا في الجملة فلا يصدق على شيء من الكلام الغدي ان صدقه مستلزم لكذب هذا الكلام وان
اريد لاكذبن غدا في كل خبر يتكلم به فظاهر ان كذب شيء لا يستلزم صدقه وانما الكلام في المجموع
ولا يلزم اجتماع النقيضين اذا كان الحسن والقبح شرعيين او اضافيين اما الاول فلان عند
التعارض بين الحسن والقبح الشرعيين يسقط احدهما ولا محذور لان تحققه بمجرد اعتبار الشارع وجعله واما
الثاني فلاختلاف المحل اذ الفعل بجهة محل للحسن وبجهة اخرى محل للقبح فيختلف المحل اعتبارا فلا اجتماع النقيضين
ورد بانه يمنع ذلك اي كون حكم الملزوم حكم اللازم حقيقة بالذات فنقول لا نم ان ملزوم الحسن
حسن بالذات وملزوم القبيح قبيح بالذات بل بالعرض والمنع ذكره القاضي عضد في المواقف و
الابهري في حاشية شرح المختصر وميرزا جان الفاضل في حاشيتها لا نسلم ان المفضي الى
الشر لا يكون شرا بالذات بل قد يكون خيرا بالذات مثلا مجيء الرسل موجب لهلاك

كثير من الناس مع انه خير بالذات قال الشيخ في الاشارات الشر داخل في القدر
اي التقدير الالهي بالعرض و بالتبع للخير وانما الداخل في القدر اولا و بالذات هو الخير ولما كان
وجود الخير متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شان الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
فلذا اقدر الشر واوجده فكان المفضي الى الشر خيرا ايضا ويؤيد سند المنع بكلام الشيخ في الاشارات
وبينه المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان البرد المفسد للثمار ليس شرا في نفسه من حيث هي
كيفية ما ولا بالقياس الى علته الموجبة له انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها وكذا
الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما
من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة
المدنية والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيها الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان تلك الاشياء
كمالاتها وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك انتهى و بالجملة فعلم منه ان المفضي الى الشر
لا يلزم ان يكون شرا بالذات بل من هذه الجهة انما يكون شرا بالعرض وكذا حال ما يفضي الى
الخير لا يكون من تلك الجهة خيرا بالذات بل بالعرض وقد يجاب عن هذا الدليل بما ذكره القاضي
عضد في المواقف والابهري في حاشية شرح المختصر من ان هذا الدليل لا ينتهض على من يقول
ان الحسن هو العاري عن جميع وجوه القبح لانه لا يصدق الحسن عليه سواء كان صادقا او كاذبا
لان فيه جهة القبح اقول هذا الجواب بالمنع يرشدك الى الالتزام المذكور سابقا
من ان الحسن والقبح كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم وان لم يكن مستلزما
لحسن اللازم بالذات لكنه مستلزم بالعرض البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فافهم فانه دقيق
قالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين ثالثا ان فعل العبد اضطراري
صادر بدون اختياره فان فعل العبد ممكن والممكن ما لم يترجح جانب وجوده على عدمه

ثم يوجد اى لايكون موجودا فحين الوجود يكون الوجود راجحا والعدم مرجوحا وترجيح
المرجوح محال فالعدم حال ترجح الوجود محال لانه ترجيح المرجوح فما لم يجب الممكن لم يوجد فوجود الفعل واجب لازم الصدور عن العبد بحيث لايمكنه الترك فهو اضطرارى لايدخل الاختيار
فيه فلا يكون فعل العبد حسنا ولا قبيحا عقلا اجماعا اما عندكم فلان كل حسن
او قبيح فهو فعل المتمكن منه اى القادر عليه وكل ما هو فعل للقادر عليه فهو مختار له لان تاثير القدرة
لايتصور الا على وفق الاختيار فكل حسن او قبيح فهو مختار وينعكس بالعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس
بمختار وهو المراد بالاضطرارى لايكون حسنا ولا قبيحا واما عندنا فظاهر لانا ننكر عقليتهما مطلقا
وهذا البيان للدليل الثالث الماخوذ من حاشية ميرزاجان على شرح المختصر احسن
واخصر مما بين به فى المختصر لانه غير متوقف على ابطال الاولوية الغير البالغة حد
الوجوب بخلاف ما فى المختصر لابن الحاجب حيث قال واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون
حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان افتقر الى مرجح
عاد التقسيم والا فهو اتفاقى انتهى فانه متوقف على ابطال الاولوية لان الفعل يجوز ان
يكون اولى غير واجب ومن البيان المذكور يبطل شق الاولوية الغير البالغة حد الوجوب لان
الراجح اذا كان اولى غير واجب يجوز وقوع غير الاولى ووقوع غير الاولى مستحيل لانه ترجيح للمرجوح
وترجيح المرجوح محال والجواب عن هذا الدليل الثالث ان الوجوب اى وجوب فعل العبد
بالارادة المرجحة للفعل والوجوب بالارادة لاينافى الاختيار بل يحققه فكان الوجوب بالاختيار والوجوب
بالاختيار اى باختيار العبد لايوجب الاضطرار اى اضطرار العبد فى هذا الفعل فان
الفعل الاضطرارى ما لايكون للاختيار فيه مدخل ضرورة الفرق بين حركتى الاختيار والرعشة
فانهما واجبتان بعلتهما مع ان الاولى اختيارية والثانية اضطرارية حاصله ما نسلم لزوم الاضطرار

من الوجوب فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن للعبد اختيار اما على تقدير صدور الفعل عن الاختيار فلا اضطرار ولا منافاة بين وجوب الفعل حالة الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعي اذا اجتمعا وجب الفعل هذا ما ذكره الامام الرازي في نهاية العقول على انه اي هذا الدليل الثالث منقوض بفعل البارى تعالى فانه يثبت من عين هذا الدليل كون فعل البارى تعالى اضطراريا بان يقال فعل الله تعالى ممكن والممكن لا يوجد الا بعد الترجيح وترجيح المرجوح محال فوجب ذلك الفعل والوجوب موجب للاضطرار فيكون فعله اضطراريا فيكون الله تعالى مضطرا في افعاله وهو كفر **فائدة** عند الجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الذين هم الجبرية حقا لانهم قائلون بعدم اختيار العبد من جميع الوجوه ان لا قدرة في العبد اصلا لا على الكسب ولا على الايجاد بل هو اي العبد كالجماد الذي لا يقدر على شئ وهذا سفسطة اي حكمة باطلة ومذهب فاسد لان كل عاقل يعلم بوجدانه ان للعبد نحوا من القدرة فهو خلاف الضرورة وعند المعتزلة له اي للعبد قدرة مؤثرة في افعاله اي افعال العبد كلها سيئاتها وحسناتها والعبد خالق لافعاله وهم اي المعتزلة مجوس هذه الامة اي الامة المحمدية فانهم اثبتوا خالقين الله تعالى والعبد كما اثبت المجوس خالقين احدهما للخير وهو المسمى بيزدان والثاني للشر وهو المسمى باهرمن وفي الحديث القدرية مجوس هذه الامة رواه الدارقطني والمعتزلة راوا العبد قادرا مستقلا فصاروا قدرية وهم يقولون ان المراد بالقدرية اهل السنة لانهم يقولون بقدر الخير والشر من الله تعالى والمعتزلة ما فهموا ان الامكان ليس من شانه افادة الوجود للغير فالعبد ممكن محتاج الى الغير لا يفيد وجود شئ فكيف تكون له قدرة مؤثرة يصدر بها افعاله وعند اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة له اي العبد قدرة كاسبة بها يصدر الافعال منه لكن عند الاشعري ليس معنى ذلك اي وجود القدرة الكاسبة له الا وجود قدرة متوهمة يتخيلها العبد قدرة

قوله وجود قدرة [illegible] الكسب بظهور اثر القدرة [illegible] رحمه الله تعالى

مع الفعل بلا مدخلية اى مدخلية العبد اصلا لا فى الفعل ولا فى القدرة فعندهم اذا اراد الله تعالى ان يخلق فى العبد فعلا يخلق له صفة تتوهم فى اول الامر انها قدرة على شئ ثم توجه الله تعالى الى الفعل ثم يوجد الفعل فنسبة الفعل الى عبد كنسبة الكتابة الى القلم والاشاعرة القائلون بهذه القدرة المتوهمة الغير الموجودة قالوا ذلك اى هذه القدرة المتوهمة كاف فى التكليف اى تكليف الله لعباده بالافعال الاعمال والحق انه اى قول الاشاعرة كقول الجبر فانهم لما قالوا بالقدرة المتوهمة فلم تكن فى العبد قدرة حقيقية فاى فرق بينه وبين الجماد وهو الجبر فهم وان كانوا محترزين عن القول بالجبر لفظا لكنهم قائلون معنى وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة من الله تعالى للعبد الى القصد المصمم اى الخالص الى الفعل اى فعل العبد والظاهر تعلق الجار والمجرور الاول بصرف القدرة والجار والمجرور الثانى بالقصد فلها اى للقدرة المخلوقة من الله تعالى للعبد تاثير فى القصد المذكور اى القصد المصمم الى الفعل ويخلق الله الفعل المقصود عند ذلك اى عند صرف القدرة الى القصد المصمم بالعادة يعنى جرت عادة الله يخلق الفعل عند صرف العبد هذه القدرة لا ان الصرف المذكور والقصد المسطور مؤثران فى الفعل ولما كان ههنا مظنة سوال بان الكلام ينقل الى ذلك القصد بان فاعل ذلك القصد ما هو فان كان فاعله العبد فهو مذهب المعتزلة وان كان فاعله الله فهو مذهب الاشعرية فاشار الى جوابه بقوله فقيل ذلك القصد من الاحوال اى وصف غير موجود ولا معدوم فى نفسه قائم بموجود فالاحوال هى الامور الاعتبارية التى وجوداتها بمنايشها قال ابن الهمام فى التحرير وعليه اى على ثبوت الحال جمع من المحققين وذكره تلميذه ابن امير الحاج فى التقرير منهم القاضى ابو بكر وامام الحرمين فليس القصد بخلق اى بخلق الله لان القصد حال والحال ما لا يكون موجودا ولا معدوما والخلق افاضة الوجود بالذات كما للجواهر والاعراض بل احداث

وهو ابداء امر وليس لاحداث كالخلق بل هو اى الاحداث اهون اى اسهل من الخلق فيجوز ان تكون قدرة العبد محدثة لاخالقة قال و ستاذ الاستاذ فانه لاجل ان يتم صلوح المادة لقبول الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن الذى هو نحو من الامكان على ما حقق فلا باس ان تحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليست النصوص شاهدة الا بان الخلق له تعالى فقط اى افاضة الوجود فانه يصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتبارات الا ترى ان العقلاء اتفقوا على ان الامكان غير معلل انتهى وقيل ذلك القصد ليس بحال لاستحالة الحال بذاته فان الواسطة بين وجود الشئ وسلبه غير معقولة بل هو اى القصد موجود فى الخارج وهذا قول الجمهور نص عليه ابن امير الحاج فى التقرير شرح التحرير فيجب تخصيص القصد المصمم من عموم الخلق اى خلق كل شئ لله تعالى بالعقل بان كل فعل من افعال العبد مخلوق لله تعالى الا هذا القصد فانه ليس بمخلوق له بل هو مخلوق للعبد فالمراد بقوله تعالى خلقكم وما تعملون سوى القصد المصمم لانه اى كون القصد المصمم مخلوقا للعبد ادنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة فى العبد التى من شانها التمكن من الفعل والترك للعبد وينتفى به الجبر اذ فائدة خلق القدرة ان يؤثر فى شئ وادناه ان يؤثر فى هذا القصد وفعل الله تعالى الحكيم لا يخلوا عن غاياتها المودعة فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التاثير ولانه ادنى ما يتجه به اى بكون القصد المصمم مخلوقا للعبد حسن التكليف اى تكليف العبد بالافعال والاعمال لان تكليف غير القادر مما يستحيله العقل وهذا ادنى طريق كونه قادرا وهذا اى ما ذهب اليه الحنفية كانه واسطة بين الجبر الذى هو مذهب الجهمية والاشاعرة والتفويض الذى هو مذهب المعتزلة حيث فوضوا الافعال من كل الوجوه الى العباد لان مذهبهم ليس بجبر محض بل قالوا بان لقدرة العبد تاثيرا فى القصد فجعلوا العبد مختارا ولم يقولوا بان جميع افعال العبد مخلوق له وفيه ما فيه اى فيما

ط قوله ادنى فائدة خلق القدرة لان اهم الفوائد ان يكون الافعال مخلوقة له واذ ليس كذلك فلا بد ان يكون القصد مخلوقا والا فلا فرق بين القادر وغيره [illegible] الله تعالى

من ان القصد موجود وهو مخصوص من عموم الخلق ما فيه من ان الامكان ليس من شانه افادة
الوجود للغير فكيف يفيد العبد لكن الوجود للقصد هذا توضيح ما قاله بركت الله ابادي وقال بعضهم
انه اشارة الى ان اتجاه حسن التكليف وتحقق فائدة خلق القدرة تقتضيان ان يكون للعبد صنع ما
اما ان ذلك الصنع هو القصد فغير لازم فتخصيص القصد من بين سائر الافعال تخصيص من غير مخصص
وعندي ان في صدور الافعال الاختيارية لابد من ادراك كلي به تنبعث ارادة كلية وادراك
جزئي به تنبعث ارادة جزئية فالعبد مختار بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية فان الارادة
الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها مجبول بحسب العلوم الكلية العقلية التي تنبعث بها الارادة
الكلية ففي انبعاث الارادة الكلية مجبور وفي انبعاث الارادة الجزئية مختار وشرح
ذلك في الفطرة الالهية" وحاصل ما ذكره المصنف في الرسالة المسماة بالفطرة الالهية
وهي في اصول غامضة منها مسئلة الاختيار ان الامور الشرعية امور جزئية وفي العبد لصدور
الامر الجزئي مباد جزئية قريبة كالتخييل الخاص والشوق الخاص والارادة الخاصة ومباد كلية بعيدة
كالارادة الكلية والاولى مدركة بالوهم لانها معان جزئية والاخرى مدركة بالعقل لكونها كلية
فالعبد بالنظر الى العلوم الجزئية الوهمية مختار وبالنظر الى العلوم الكلية مجبور ولما كان الشرائع
امورا جزئية صح التكليف بها بالنظر الى المبادي الجزئية القريبة لان العبد في الفعل الجزئي
بالنظر الى المبادي القريبة الجزئية مختار وانها اي الفطرة الالهية لاجل اي النفع من
تفاريق العصا اي قطعات العصا المكسورة هذا مثل يضرب في شئ كثير النفع وللعرب في قطعات
العصا المكسورة فوائد فلهذا يقال ان هذا النفع من تفاريق العصا ق قالت الاشاعرة في الاستدلال
على كون الحسن والقبح شرعيين رابعا لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اي عقليا لذات الفعل
او لصفة او لاعتبار لا بجعل جعل الشارع لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم اي في الايجاب

او التحريم اونحوهما لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن و القبح حكم على خلاف المعقول و
الحكم على خلاف المعقول اى خلاف ما يقتضيه العقل قبيح ويستحيل صدور القبيح من الله تعالى
فوجب منه تعالى الحكم بالتحريم مثلا فيما قبح عقلا و بالايجاب مثلا فيما حسن عقلا فلا يكون مختارا
فى الحكم وهو باطل بالاجماع والجواب عن هذا الدليل الرابع ان موافقة حكمه تعالى
الحكمة لا توجب هذه الموافقة الاضطرار فان وجوب الحكم على مقتضاهما لاجل الحكمة بالاختيار
والوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار قالت الاشاعرة فى الاستدلال على كون الحسن
والقبح شرعيين خامسا انه اى الشان لو كان كل من الحسن و القبح كذلك اى عقليا
لا شرعيا لجاز العقاب على مرتكب القبيح وتارك الحسن اذا كان ترك الحسن قبيحا قبل
البعثة لان القبيح استحقاق العقاب كما ان الحسن استحقاق الثواب وهو اى جواز
العقاب قبل البعثة منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولما كان
ههنا مظنة سوال بانا لا نم انتفاء جواز العقاب قبل البعثة بهذه الآية اذ الآية تدل على نفى
وقوع العذاب لا على نفى جوازه اجاب عنه بقوله فان معناه اى معنى قوله تعالى ما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا ليس من شاننا ولا يجوز منا ذلك اى
التعذيب قبل البعثة اذ مثل هذا التركيب من مظان الاستعمال فى مثل هذا المعنى كما فى قوله
تعالى وما كنا ظالمين و ما كنا لاعبين ولو اريد الوقوع لقيل ما نعذب ويؤكده ما ذكره صاحب
الكشاف ان معناه ما صح منا صحة تدعو اليها الحكمة ان نعذب قوما الا بعد ان نبعث اليهم
رسولا اقول فى الجواب عن الدليل الخامس ان القول بكون الحسن والقبح عقليين انما
يقتضى جواز التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل والآية المذكورة انما تدل على عدم جواز التعذيب
نظرا الى الحكمة و الجواز اى جواز التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل

لا ینافی عدم الجی اذ ای عدم جواز التعذیب نظرا الی الحکمۃ کیف یجوز التعذیب
نظرا الی الحکمۃ والحال انہ حینئذ ای حین عدم البعثۃ قد کان لہم ای للناس
العذر بنقصان العقل وخفاء المسالک ای الدلائل الدالۃ علی حسن الافعال وقبحہا بان یقولوا
کانت عقولنا ناقصۃ لا یدرک بہا حسن الفعل وقبحہ وکانت الدلائل الدالۃ علی حسن الفعل وقبحہ
مخفیۃ علینا فانا معذورون ولہذا العذر قال اللہ تعالی ورسلا مبشرین ومنذرین لئلا
یکون للناس علی اللہ حجۃ بعد الرسل ای ارسلنا رسلا مبشرین بالثواب ومنذرین
بالعذاب لئلا یعذر الناس ویقولوا انا معذورون ویکون للناس بیان العذر علی اللہ حجۃ
ق اقول ایضا فی الجواب عن الدلیل الخامس الملازمۃ بین کون الحسن والقبح عقلیین
وبین جواز العقاب قبل البعثۃ ممنوعۃ فانہ ای جواز العقاب فرع الحکم ونحن ای معشر
الحنفیۃ لا نقول بہ ای بالحکم قبل البعثۃ وانما ینتہض ہذا الدلیل علی المعتزلۃ القائلین
بثبوت الحکم قبل البعثۃ وعلی الماتریدیۃ وجمہور مشائخ العراق القائلین بان العقل قد یستقل
فی درک بعض احکامہ تعالی ایضا فخصصوا ای المعتزلۃ للجواب عن الدلیل المذکور
العذاب المفہوم من الآیۃ بعذاب الدنیا کما عذب بہ المقدسون من مکذبی الرسل
بدلالۃ السیاق ای بدلالۃ اللاحق بالآیۃ وہو قولہ تعالی واذا اردنا ان نہلک قریۃ
امرنا مترفیہا ففسقوا فیہا فحق علیہا القول فدمرناہا تدمیرا ای اہلکنا فمعنی الآیۃ ما کنا معذبین
فی الدنیا حتی نبعث رسولا در جواب المعتزلۃ بانا سلمنا التخصیص لکنہ لا یجدی نفعا فان الآیۃ
لما دلت علی انہ لا یلیق بحکمتہ ورحمتہ ایصال العذاب الادنی علی ترک الایمان والشکر قبل
تنبیہہم بارسال الرسل فدلالتہا علی ان لا یوصل الیہم العذاب الاکبر علی ترکہما قبل ذلک
اولی ق المعتزلۃ اولوا الرسول الواقع فی الآیۃ بالعقل فانہ ای العقل رسول باطن

فی تنبیه القلب فالمعنی حتی نبعث رسولا باطنا هو العقل الی غیر ذلک من تاویلاتهم منها
ان خصوص الرسول لیس بمراد بل المراد المنبه من قبیل اطلاق الجزئی علی الکلی فالمعنی وما
کنا معذبین حتی ننبههم ببعض التنبیه ومنها ان المعنی ما کنا معذبین بترک الشرائع التی
لاسبیل الیها الا التوفیق ولاخفاء ان کل ذلک خلاف الظاهر والمعتزلة القائلون بثبوت
الحکم قبل الشرع فی الجملة قالوا اولا لو کان الحکم شرعیا لزم افحام الرسل ای اسکاتهم
وعجزهم عن اثبات الرسالة والنبوة الافحام بالفاء والحاء المهملة عند امرهم ای امر الرسل
المکلف بالنظر فی المعجزات یعنی اذا ادعت الرسل رسالتهم فینکر علیهم المکلف فیقولون
لنا معجزات فانظر الیها کی تعلم صدقنا لانها حجج موصلة الی ما ادعینا فیقول المکلف المنکر
لا انظر فی المعجزات ما لم یجب علی النظر فی المعجزات اذ له ان یمتنع عما لم یجب علیه
ولا یجب علی النظر فی المعجزات ما لم انظر فی المعجزات اذ لا وجوب الفرض الا بالشرع
فوجوب النظر فی المعجزات متوقف علی ثبوت الشرع المتوقف علی النظر فی المعجزات فیتوقف کل
واحد من النظر فی المعجزات ووجوب النظر فی المعجزات علی الآخر فیرجع الی الدور ولا سبیل للرسل
الی دفعه علی قولکم وهو معنی الافحام والمعتزلة قالوا ولا یلزم اشکال افحام الرسل
علینا لانا نمنع المقدمة القائلة لا یجب النظر ما لم انظر لان وجوب النظر فی المعجزات
عندنا لا یتوقف علی الشرع بل هو من القضایا النظریة الجلیة التی تسمی الفطریة
القیاس یعنی من القضایا النظریة التی قیاساتها معها مثل الاربعة زوج فوجوب النظر
یعلم بالعقل بدون الاستعانة بالشرع وفیه ما فیه من ان کون وجوب النظر من القضایا
النظریة الجلیة لو کان القضایا الموقوف علیها وجوب النظر بدیهیة ولیس کذلک لتوقف وجوب
النظر علی افادة النظر العلم مطلقا ای فی الجملة وقد انکرها السمنیة وفی الالهیات خاصة

قوله الی غیر ذلک من تاویلاتهم منها ان خصوص الرسل لیس بمراد بل المراد المنبه من قبیل اطلاق الجزئی علی الکلی ومنها ان المعنی وما کنا معذبین بترک الشرائع التی لا سبیل الیها الا التوفیق ولا یخفی علیک ما فی هذه التکلفات منهم تنبیه علی ان هم لیغلبوا ان اصحت ١٢ منه

قوله ای المکلف ١٢ منه

قوله وفیه ما فیه اشارة الی ان وجوب النظر موقوف علی افادة النظر العلم مطلقا وفی الالهیات خاصة وعلی ان معرفته تعالی واجبة وان المعرفة لا تتم الا بالنظر وان ما لا یتم الواجب الا به فهو واجب والکل لا یثبت الا بالنظر الدقیق والموقوف علی النظری نظری فتامل ١٢ عبد الحکیم

وقد انكرها السمنيون وعلى ان معرفة الله تعالى واجبة وقد جحده الحشوية وان المعرفة لاتتم الا
بالنظر وقد منعها الصوفية وان ما لايتم الواجب الا به فهو واجب فكل واحد منها لايثبت الا بالنظر
الدقيق ولذلك اختلف فيه فبطل ما زعموا من ان وجوب النظر من القضايا الفطرية القياس
والجواب عن استدلال المعتزلة على طريق ما ذكره ابن الحاجب في المختصر وغيره في غيره
وقرره القاضي عضد في شرح المختصر المنع للمقدمة القائلة لايجب النظر ما لم انظر وتقريره
انا لانسلم ان الوجوب اي وجوب النظر في المعجزة يتوقف على النظر في المعجزات
فانه اي وجوب النظر في المعجزات او مطلق الوجوب الشامل له ولغيره المفهوم من وجوب
النظر ثابت في نفس الامر بالشرع نظر المكلف في المعجزات اولم ينظر ثبت الشرع
عنده اولم يثبت لان تحقق الوجوب في نفس الامر لايتوقف على علم المكلف بالوجوب وان توقف
تحقق الوجوب في نفس الامر على علم المكلف بالوجوب لزم الدور لان العلم بالوجوب في نفس الامر
متوقف على تحقق الوجوب في نفس الامر ضرورة مطابقته اياه وليس ذلك اي وجوب
النظر قبل النظر وثبوت الشرع والتكليف به من تكليف الغافل عنه المستحيل كتكليف
النائم والمجنون بالجنون المطبق والصبي الغير العاقل لان الغافل من لايفهم الخطاب النازل
عليه والمكلف بوجوب النظر ليس كذلك فانه اي المكلف بوجوب النظر يفهم الخطاب
النازل عليه المفيد للتكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطا لتحقق التكليف
والحاصل ان الغافل عن التصور لايجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق اقول من جانب المعتزلة
في دفع هذا الجواب انا سلمنا ان وجوب النظر في نفس الامر لايتوقف على النظر لكن لايعلم المكلف
وجوب النظر الا بامر الرسول فالمكلف لو قال حين قال له الرسول انظر لا امتثل امرك
بالنظر ما لم اعلم بوجوب الامتثال اذ له اي للمكلف ان يمتنع عما لم يعلم

وجوبه فله ان يمتنع عن النظر فانه غير عالم لوجوبه ولا اعلم الوجوب بالامتثال مالم
امتثل امرك بالنظر لكان هذا القول بمحل من المساغ اى الجواز فيلزم الافحام
اى اسكات الرسل وعجزهم والحق فى الجواب ما اجاب به الفاضل مرزا جان فى حاشية
شرح المختصر توضيحه ان افحام الرسل وان كان جائزا بالنظر الى الادلة والنظر لكن الله تعالى لا يوقعه
لطفا وعادة كيف وان اراءة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفا
بعباده عقلا عند المعتزلة فان من اصولهم وجوب اللطف على الله تعالى او عادة
عند اهل السنة والجماعة فان لهم ان يقولوا ان عادة الله تعالى جارية باراءة المعجزات
للمكلفين وهو تعالى متم نوره ولو كره الكافرون وقالت المعتزلة ثانيا انه
اى الحكم بالحسن والقبح لو لاه اى لو لم يكن عقليا لم يمتنع الكذب على الله تعالى
اذ امتناع الكذب على الله تعالى بقبح الكذب ولا قبح للاشياء عقلا على هذا التقدير ليثبت قبح
الكذب بالنسبة الى الله تعالى واما القبح الشرعى فلا يتصور فى حقه تعالى لترتبه على النواهى
الشرعية المتعلقة بالعباد لا بالخالق تعالى واذا جاز الكذب على الله تعالى فلا يمتنع اظهار
المعجزات على يد الكاذب فان هذا من شعب الكذب وقيل معناه جاز الكذب على النبى المظهر للمعجزات
فينسد باب النبوة اما على المعنى الاول فلان النبى الصادق لا يمتاز من الكاذب اما
على المعنى الثانى فلا يتيقن على قوله فلا يعلم امر من الشريعة والجواب عن هذا الدليل انه
اى الكذب نقص وقد مر انه لا نزاع فيه اى فى النقص حاصله ان الكذب قبيح
بمعنى صفة النقصان لا بمعنى استحقاق الذم والعقاب وقد سبق انه لا نزاع فى القبح بمعنى صفة
النقصان بل النزاع فى القبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب وما فى المواقف من ان النقص
فى الافعال كالكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب يرجع الى القبح العقلى الذى

انکرہ الاشاعرۃ وحاصل ما فی المواقف ان النقص علی قسمین نقص فی الافعال کالکذب ونقص فی الصفات کالجہل فالنقص فی الافعال مرجع الی القبح العقلی المتنازع فیہ الذی بمعنی استحقاق الذم والعقاب عقلاً لانہ تعالیٰ مختار فی الافعال فیستحق علی فعلہ المدح والذم والنقص فی الصفات لایرجع الی القبح العقلی المتنازع فیہ بل الی القبح المقابل للحسن بمعنی صفۃ الکمال وہو عقلی بالاتفاق من غیر نزاع لان الصفات غیر اختیاریۃ للہ تعالیٰ والقبح المتنازع فیہ لایکون فی غیر الاختیاریات فممنوع بانا لانسلم رجوع النقص فی الافعال الی القبح العقلی المتنازع فیہ الذی لیس من الاستحالات العقلیۃ لان ماینافی الوجوب الذاتی الذی ہو الکمال کیفا ای صفۃ کان ذلک المنافی او فعلا من الاستحالات العقلیۃ التی لانزاع لاحد من العقلاء فیہا فالتخصیص بکون الکیف المنافی للوجوب من الاستحالات العقلیۃ ومن القبح المتفق علی عقلیتہ وعد الفعل المنافی للوجوب الذاتی من القبح العقلی المتنازع فیہ لامن الاستحالات العقلیۃ تحکم ولذلک ای لکون ما ینافی الوجوب الذاتی کیفما کان من الاستحالات العقلیۃ اثبتہ ای اثبت کون الکذب نقصا مستحیلا اتصافہ تعالیٰ بہ الحکماء الذین ہم غیر متدینین بدین ولایستندون اقوالہم الی نبی من الانبیاء لکن یلزم علی الاشاعرۃ القائلین بجواز تعذیب الطائع ای المطیع الغیر العاصی امتناع تعذیب الطائع کما ہو ای الامتناع مذہبنا ای الحنفیۃ ومذہب المعتزلۃ فانہ ای تعذیب الطائع نقص یستحیل علیہ تعالیٰ اذ لوکان امتناع الکذب علی اللہ تعالیٰ لکونہ نقصا عندہم امتنع تعذیب الطائع ایضا لان تعذیب الطائع والکذب سواسیان فی النقصیۃ وہو خلاف مذہب الاشاعرۃ وقولہم ففی الاستدراک اشارۃ الی ان الجواب بانہ نقص غیر تام مسلم

قال الاشعری علی التنزل ای الانتقال من المذهب الحق الذی ہو فی غایۃ العلو اعنے بطلان حکم العقل الی المذہب الباطل الذی ہو فی غایۃ الانخفاض اعنی تسلیم کون العقل حاکما یعنے قال الاشعری علی تقدیر تسلیم ان للعقل حکما بابطال وجوب شکر المنعم علی العبد المنعم علیہ وبنفی حکم العقل فی خصوص ہذا قال الابہری فی حاشیۃ شرح المختصر ان المراد بالتنزل ہو الانتقال من مذہبہم وہو ان العقل لیس حاکما فی الاحکام الشرعیۃ اصلا الی موافقۃ الخصم وتسلیم ان العقل حاکم فے الجملۃ انتہی وقال السید فے حاشیۃ علی شرح المختصر وکان الفائدۃ فی تسلیم القاعدۃ بعد ابطالہا وبیان فسادہا بین المسئلتین یعنے وجوب شکر المنعم وکون الحکم لافعال العقلاء قبل الشرع اللتین ہما من فروعہا المعتبرۃ اظہار سقوط کلامہم فے فروعہم بناء علی اصلہم کسقوط کلامہم فے اصلہم انتہی شکر المنعم لیس بواجب عقلا بل شرعا قال الامدی فی الاحکام شکر اللہ تعالی عند الخصوم لیس ہو معرفۃ اللہ سبحانہ لان الشکر فرع المعرفۃ وانما ہو عبارۃ عن اتعاب النفس والزام المشقۃ لہا بالاجتناب عن المستقبحات العقلیۃ والجزم الی الخصائل الحسنۃ کذلک وقال الاسنوی فی شرح المنہاج ولیس المراد بالشکر ہو قول القائل الحمد للہ رب العالمین والشکر للہ تعالی ونحوہ بل المراد اجتناب المستخبثات العقلیۃ والاتیان بالمستحسنات العقلیۃ والمنعم ہو الباری سبحانہ وتعالے انتہی وقیل ان المراد بالشکر صرف العبد جمیع ما انعم اللہ سبحانہ علیہ فیما خلق لاجلہ کصرف النظر الے مطالعۃ مصنوعاتہ والسمع لے تلقی اوامرہ نص علیہ السید والابہری ومیرزا جان الشیرازی نے حواشیہم علی شرح المختصر خلافا للمعتزلۃ فانہم قائلون بوجوب شکر المنعم وقد نص صدر الشریعۃ فے التوضیح علی ان شکر المنعم واجب عقلا عندنا وفی کشف البزدوی عن القواطع وذہب طائفۃ

من اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان ضرب يعلم بالعقل كحسن العدل
والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار ثم فيه واليه ذهب كثير
من اصحاب ابى حنيفة الامام خصوصا العراقيين منهم وذكر الاسنوى فى شرح المنهاج
واليه ميل الامام فخر الدين الرازى فى بعض كتبه الكلامية استدل على مذهب الاشعرى
فى مختصر ابن الحاجب والمنهاج والتحرير وغيرها بانه اى بان الشكر لو وجب
عقلاً لوجب لفائدة والا كان عبثاً والعقل لا يوجب العبث ولا فائدة
لله تعالى لتعاليه عنها اى عن الفائدة لان الفائدة اما جلب منفعة او دفع مضرة
والله تعالى منزه عن ذلك ولا للعبد اما فى الدنيا فلانه اى الشكر
مشقة على النفس لاحظ لها فيه وما هو مشقة بلا حظ لا يكون فائدة للعبد فى الدنيا
واما فى الاخرة فلانه اى الشان لا مجال اى لا طاقة للعقل
فى درك ذلك اى امر الاخرة فان امور الآخرة من الغيب الذى لا يدرك
بالعقل اقول فى الجواب عن هذا الاستدلال اخذاً مما ذكره السيد فى حاشيته
على شرح المختصر بقوله قيل فيه نظر لان المعتزلة لما قالوا باستقلال العقل بادراك
حسن بعض الافعال الموجب للثناء والثواب فقد قالوا بمعرفة الفائدة الاخروية فكيف
يسلمون عدم المجال باستقلاله انتهى بعد تسليم ما ادعاه المعترض له من
كون العقل حاكماً بالحسن والقبح كما هو اى التسليم معنى التنزل لان معنى التنزل
القول بعد تسليم ما ادعاه المدعى القول بانه اى الشان لا مجال للعقل
فى درك الآخرة مشكل اذ تسليم كون العقل حاكماً تسليم المجال له على انه
اى الشان لو تم هذا الاستدلال لاستلزم هذا الاستدلال عدم الوجوب

مطلقا سواء كان وجوب الشكر او وجوب غير الشكر فانه يجري في عدم
الوجوب مطلقا بان يقال لو وجب شئ بالوجوب لفائدة آه والظاهر من التنزل
ان الكلام في الخاص الذي هو وجوب الشكر بعد تسليم المطلق اى مطلق الوجوب
وفي لفظ الظاهر اشارة الى انه يمكن ان يقال المعتزلة لما قالوا بالحكم مطلقا تكلموا في وجوب
الشكر فكلمنا فيه مع قطع النظر من صحة المتفرع عليه اعني الحكم مطلقا مع ان المشقة
لا تنفي الفائدة هذا جواب آخر عن الاستدلال حاصله ان قول المستدل الشكر مشقة مسلم
لكن لا نسلم ان المشقة تنفي الفائدة فانه يجوز ان تكون مع المشقة فوائد كاستمرار الصحة و
سلامة الاعضاء الباطنة والظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط الى غير ذلك مما لا يخفى
فان العطايا جمع عطية وهي ما يعطى على متن البلايا المتن الصلب والبلايا جمع
بلية قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فالآية سند
لما قال ان المشقة لا تنفي الفائدة حاصله ان الجهاد من اعظم المشاق مع انه موجب
لفائدة هداية السبل والمعتزلة قالوا مستدلين على وجوب شكر المنعم عقلا بالمعارضة
على مقدمة دليل الاشاعرة وهي ان الشكر لا فائدة فيه للعبد في الدنيا بان الفائدة
تنقسم الى جلب منفعة ودفع مضرة وانه اى الشكر يستلزم الامن من
احتمال العقاب بتركه اى بترك الشكر وهو دفع المضرة وكلما كان كذلك
اى كل شئ كان مستلزما للامن من احتمال العقاب بتركه الذي هو فائدة
دفع المضرة فهو واجب وعوض ما قالت المعتزلة في الاستدلال بطريق المعارضة
في مختصر ابن الحاجب والتحرير وغيرهما بوجهين اولا بانه اى الشكر تصرف
في ملك الغير فان العبد الشاكر مع جميع القوى في ملك الرب المشكور والشكر

لایکون الا بصرف القلب و الجوارح الی ماخلقا لاجلہ فیکون الشکر قبل الشرع بدون امر الرب تعالیٰ تصرفاً فی ملک الغیر بغیر اذنہ والتصرف فی ملک الغیر بدون اذنہ حرام فیکون الشکر حراماً ویجاب عن ہذہ المعارضۃ بہذا الوجہ بانا سلمنا ان الشکر قبل الشرع وان کان تصرفاً بغیر الاذن الشرعی لکن لانسلم انہ تصرف بغیر الاذن مطلقاً بل ہو تصرف بالاذن العقلی وہذا الاذن اذن من اللہ تعالیٰ فان العقل رسول باطن عند المعتزلۃ علی انہ ای التصرف فی الشکر مثل الاستظلال بجدار الغیر والاستصباح بمصباح الغیر فکما انہما لاحاجۃ الی الاذن فیہما فکذا لاحاجۃ الی الاذن فی الشکر لعدم تضرر المالک بالتصرف فی ملکہ وثانیاً بانہ ای الشکر علی نعمہ یشبہ الاستہزاء باللہ تعالیٰ بوجہین احدہما ان لایکون للنعم قدر یعتد بہ بالنسبۃ الی مملکۃ المنعم وعظمتہ وثانیہما ان لایکون شکرہا مما یلیق بمنصب المنعم ونعم اللہ الفائضۃ علی العبد لیس لہا قدر یعتد بہ بالنسبۃ الی عظمتہ وملکوتہ والشکر الذی یفعل العبد لاجلہا لایلیق بکبریائہ لانہم عنوا بہذا الشکر النظر فی معرفۃ اللہ تعالیٰ لیعلم انہ واحد قادر عالم فمثلہ کمثل فقیر یتصدق علیہ ملک عظیم یملک البلاد شرقاً وغرباً کسرۃ من الخبز او قطرۃ من الماء فان ما انعم اللہ تعالیٰ علی عبادہ بالنسبۃ الی کبریائہ وخزائن ملکہ اقل من نسبۃ اللقمۃ الی خزائن الملک فطفق الفقیر یشکر فی المحافل العظیمۃ باشارۃ الاصبع الی الملک العظیم بانہ متوحد بالملک واعطاء کسرۃ من الخبز او قطرۃ من الماء ولما لم یلق ہذا بمنصب ذلک الملک یعد استہزاء فالشکر یشبہ الاستہزاء وکلما یشبہ الاستہزاء فہو حرام فالشکر حرام قال الفاضل میرزا جان فی حاشیتہ علی شرح المختصر لم یقل انہ استہزاء لانہ مندفع بان الاستہزاء انما یتحقق بالقصد لکن ذلک مما یعد

استهزاء وكان فے صورته ففيه سوء الادب يجب ان يحترز عنه وذلك كما قال الاشاعرة
ان اسماء الله تعالے توقيفية لاحتمال سوء الادب فيه بناء على جواز فهم
معنے منه غير مقصود وفيه سوء الادب فقال انتهى وهو اے المذكور فے
المعارضة بالوجه الثانے ضعيف لانا نمنع الكبرى بانا لانسلم ان كلما يشبه الاستهزاء
فهو حرام فان المعتبر عند الله الاخلاص بالنية الخالصة فكل ماصدر عن العبد
وهو صالح للتعظيم فے الجملة بالنية الخالصة فهو خير البتة وايضاً لانسلم ان الشكر
يشبه الاستهزاء فان الشرع ورد بوجوب الشكر وكيف يقال ان الشرع
ورد بوجوب ما يشبه الاستهزاء اذ الشبيه بالاستهزاء قبيح والقبيح
لايكون واجبا فتدبر اشارة اے الدقة مسئلة لاخلاف لاحد من اهل
السنة والمعتزلة القائلين بان الحكم من الشرع او العقل فى ان الحكم وان كان
اى الحكم فى كل فعل قديما عند اهل السنة فان الحكم عندهم عبارة عن خطاب
الله الازلے القديم المتعلق بافعال المكلفين اقتضاءً وتخييراً والحكم حادث
عند المعتزلة لان الحكم عندهم عبارة عن الوجوب والحرمة وغير ذلك وهذه الامور
معللة بعلل حادثة بارادة العبد عندهم فتكون حادثة فيكون الحكم حادثا
لكن يجوز ان لايعلم قبل البعثة اے قبل ارسال الرسل بعض منه
اے من الحكم بخصوصه اے من حيث انه خاص يعنے لاخلاف لاحد من
الفريقين اعنے اهل السنة والمعتزلة فے ان الحكم يجوز ان لايعلم منه بخصوصه
قبل البعثة وان كان الحكم قديما عند اهل السنة فالكل متفقون فے عدم العلم
ببعض من الحكم بخصوصه وان افترقوا بان الاشاعرة وجمهور الحنفية قائلون بانه

لا يعلم شيء من الاحكام قبل البعثة والمعتزلة وبعض الحنفية قائلون بعدم علم البعض فقط اما عدم العلم ببعض الاحكام عند المعتزلة القائلين بعقلية الحكم فلانه اي الحكم وان كان ذاتيا ثابتا بدون الشرع بمقتضى ذات الفعل لكن منه اي من الفعل ما اي فعل لا يدرك العقل جلة الحسن والقبح فيه اي في هذا الفعل فلا يعلم الحسن والقبح فكيف يعلم الحكم الذي بناءه عليهما كوجوب صوم رمضان وحرمة صوم اول شوال واما عند غيرهم اي غير المعتزلة فلان الموجب اي موجب الحكم وان كان الكلام النفسي القديم لكن ربما كان ظهوره اي ظهور الحكم بالتعلق اي تعلق الكلام النفسي القديم بمن يخاطب بذلك الكلام او بتعلق الحكم بالمحكوم وهو اي التعلق حادث بحدوث البعثة فلا حكم متعلق اي متعين قبلها اي قبل البعثة فلا حرج في شيء من الفعل والترك عندنا اي عند اهل السنة فلا تكليف بالاحكام لسكان الجبل الذين لم تبلغهم الدعوة عندنا بخلاف المعتزلة فان سكان الجبل مكلفون بالاحكام عندهم ولم يتعبد ببعض الاحكام التي قال بتكليفها بعض الحنفية منا واما الخلاف المنقول عن اهل السنة ان الاصل في الافعال الاباحة كما هو مختار اكثر الحنفية منهم الكرخي والعراقيون والشافعية وفي التفسير الاحمدي هو مذهب طائفة وفي الدر المختار هو راي المعتزلة وفي حاشية شرح المنار للمصنف وهو مذهب معاوية ومن معه كمروان وابنه يزيد وغيرهما والقول بانه مذهب الشافعي ليس عندي شيء لانه لم ينقل عنه في صحيح الا ما يوافق التوقف او الحظر كما ذهب اليه غيرهم

في شرح المنار المصنف هو مذهب بعض اهل الحديث وفي الحاشية والصحيح ان
الاصل في الافعال التحريم وهو مذهب علي وائمة من اهل البيت ومذهب الكوفيين
منهم ابو حنيفة وفي التفسير الاحمدي الاصل عند الجمهور الحرمة وايضا فيه وعند الشافعي
الاصل هو الحرمة في كل حال وفي الاشباه نسبها الشافعية الى ابي حنيفة وقال
صدر الاسلام في اصوله ان بعد ورود الشرع الاباحة في الافعال الكائنة
في الاموال كالبيع والاكل مثلا والحظر في الافعال الكائنة في الانفس
كالقتل وقطع العضو والايلام بالضرب والتصرف على الفروج مثلا فقيل
هذا الخلاف وقع بعد الشرع لا قبله بالادلة السمعية اى دلت تلك الادلة على
ان ما لم يقم فيه دليل التحريم ماذون فيه عند اهل الاباحة او
ممنوع عنه عند اهل الحظر وقوله فقيل خبر لقوله اما الخلاف المنقول آه وهو
جواب سوال مقدر تقريره انه لما تحقق انه لا حكم عند الاشاعرة قبل الشرع فكيف
يصح عنهم القول بان الاصل الاباحة او الحرمة لان كلا من الاباحة والحرمة حكم ولا حكم
قبل الشرع وحاصل الجواب ان هذا الخلاف واقع بعد الشرع بالادلة السمعية لا قبله
وفيه ما فيه اشارة الى ان الظاهر من كلام الاصوليين ان هذا الخلاف
في الافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقسموا الافعال الاختيارية
وهي التي يمكن البقاء والتعيش بدونها اى بدون هذه الافعال
كاكل الفاكهة مثلا في البقاع التي غذاء اهلها غير الفواكه والثمار لا فيما
غذاء اهله الفواكه والثمار وفي التغيير اشارة الى ان الاختيارية ههنا ليست بالمعنى
المشهور الى ما تدرك فيه قبل الشرع جهة محسنة اى موجبة

له قوله وفيه ما فيه اشارة الى ان الذي يظهر من كلام ... هو الخلاف قبل الشرع [illegible]

المحسنة وجهة مقبحة اى موجبة للقبح يعنى الى افعال يوجد فيها طريق يقتضى
العقل بسببه حسنها او قبحها فينقسم ما تدرك فيه تلك الجهة الى الاقسام
الخمسة المشهودة من الواجب والمندوب والمباح والحرام والمكروه يعنى
لا تخلو تلك الافعال من الاقسام الخمسة لانها لا تخلو من ان يشتمل احد
طرفيها من الفعل والترك على قبح اولا وعلى الشق الاول اما ان يشتمل الفعل على القبح
فهى محرمة واما ان يشتمل الترك على القبح فهى واجبة وعلى الشق الثانى فاما ان يشتمل احد طرفيها
على حسن اولا وعلى التقدير الاول اما ان يشتمل الفعل على الحسن فهى مندوبة واما ان
يشتمل الترك على الحسن فهى مكروهة وعلى التقدير الثانى وهو الذى لم يشتمل واحد من الفعل
والترك على حسن فهى المباحة والى ما ليس كذلك اى الى ما لا تدرك فيه
جهة محسنة او مقبحة يعنى قسم الافعال الاختيارية الى افعال تدرك فيها جهة محسنة
او مقبحة والى افعال لا تدرك فيها جهة محسنة او مقبحة ولهم اى للمعتزلة
فيه اى فيما ليس كذلك قبل الشرع ثلثة اقوال الاول الاباحة اى
عدم الحرج وهو قول معتزلة البصرة وكثير من الشافعية واكثر الحنفية
لا سيما العراقيين قالوا واليه اشار محمد فيمن هدد بالقتل على اكل الميتة
وشرب الخمر فلم يفعل حتى قتل بقوله خفت ان يكون آثما لان اكل الميتة
وشرب الخمر لم يحرما الا بالنهى عنهما فجعل الاباحة اصلاً والحرمة لعارض النهى
كذا فى التقرير شرح التحرير وفى شرح المنهاج للاسنوى انها مباحة عند
المعتزلة البصرية وبعض الفقهاء اى من الشافعية والحنفية كما قال فى
المحصول والمنتخب انتهى تحصيلا لحكمة الخلق اى خلق الاشياء

والافعال دفعا للعبث يعني لو لم تكن الاشياء مباحة فاتت حكمة الخلق وفائدته التي هي انتفاع العبد واذا فاتت الحكمة صار الخلق عبثا فالاباحة لتحصيل الحكمة وتحصيل الحكمة لدفع العبث فقوله تحصيلا مفعول له للاباحة وقوله دفعا مفعول له لقوله تحصيلا وربما يمنع الاستلزام [له] بين عدم الاباحة وفوات حكمة الخلق حتى يلزم العبث بجواز ان الله تعالى خلق الاشياء ليشتهيها الخلق فيصبر فيثاب عليه فتحصل الحكمة فيندفع العبث وذكر ابن الحاجب في المختصر هذا المنع بقوله قلنا معارض بانه ملك غيره وخلقه ليصبر فيثاب انتهى وشرحه القاضي عضد في شرح المختصر بقوله والجواب المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف والحل بانه خلقه ليشتهيه فيصبر فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث انتهى والثاني الحظر اي الحرمة وثبوت الحرج في حكم الشرع وهو قول معتزلة بغداد وبعض الحنفية والشافعية كما في التقرير وهو مذهب طائفة من الامامية وابن ابي هريرة من الشافعية كما في شرح المنهاج لئلا يلزم التصرف في ملك الغير بغير اذنه يعني لو لم يكن الاصل الحظر بل يكون الاصل الاباحة يلزم التصرف في ملك الغير وهو الله تعالى فان الاشياء كلها ملك له بغير اذنه وقد مر في مسئلة شكر المنعم بانه يجوز ان يكون فيه اذن عقلي وقد يكون التصرف في ملك الغير بدون الاذن جائزا اذا لم يلحق المالك ضرر بذلك التصرف كالاستصباح بمصباح الغير والاستظلال بجدار الغير ولا يرد عليهما اي على القول بالاباحة والقول بالحظر انه كيف يقال بالاباحة والحظر العقليين قبل الشرع وقد فرض انه

[له] قوله وربما يمنع الاستلزام الى آخره في شرح المختصر اذ ان خلق الله تعالى الاشياء ليشتهيها فيصبر فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث منه رحمه الله تعالى

لا حكم اه اى للعقل بحسن ولا قبح فيه اى فيما لا تدرك فيه جهة محسنة او مقبحة كاكل الفواكه يعنى ان الكلام فى فعل لا تدرك فيه جهة محسنة او مقبحة فلو كان ذلك الفعل مباحا او محظورا لكان مما تدرك فيه جهة محسنة او مقبحة وهو خلاف المفروض فالقول بالاباحة او الحظر مع هذا المفروض جمع بين المتنافيين لان الفرض اى المفروض ان لا علم لعلة الحكم تفصيلا اى فى فعل فعل ولا ينافى ذلك العلم اجمالا لا يحكم العقل فيه بالاباحة او الحظر اجمالا لان العلم الاجمالى لا ينافى عدم ادراك جهة محسنة او مقبحة تفصيلا وربما لا يدرك شئ تفصيلا ويدرك اجمالا كالنتيجة فى الشكل الاول بالقياس الى كبراه فانها يعلم فيها اجمالا لاشتمالها عليها ولا يعلم تفصيلا فان نتيجة قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يعلم اجمالا فى قولنا كل متغير حادث فانه مشتمل على قولنا العالم حادث اذ العالم من افراد المتغير هذا توضيح ما ذكره التفتازانى فى شرح الشرح خلافا لما ذكره القاضى عضد فى آخر شرح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر اقول فيه تامل لانه اذا علم العقل الحكم على الاجمال فى اكل الفاكهة مطلقا فيعلم الحكم المخصوص بفعل فعل كاكل فاكهة الرمان مثلا بضم الصغرى السهلة الحصول الى ذلك الحكم الكلى الاجمالى الحاصل من دليلهم اللهم الا ان يقال المراد الحكم الضرورى ولا يخفى ما فيه من التعسف انتهى اقول يرد عليهما اى على القول بالاباحة والقول بالحظر انه يلزم جواز اتصاف فعل واحد وهو الذى لم تدرك فيه جهة محسنة او مقبحة بحكمين متضادين وهما الوجوب والاباحة او الحظر فى نفس الامر فان فرض علم العلم بالحكم فى فعل يجوز ان يكون الوجوب مثلا فى نفس الامر والآيات

أنهم الاباحة او الحظر فيلزم اتصاف هذا الفعل بالوجوب والاباحة او الحظر في
نفس الامر وهما حكمان متضادان ولا ينفع في دفع الايراد الاجمال والتفصيل
لان اختلاف العلة بالاجمال والتفصيل لا يرفع التناقض اي التضاد
وههنا الاجمال في علة معرفة لا في محل الحكم فالمعروض للنقيضين اي المتضادين
شئ واحد فتامل لانه لا يلزم اتصاف الفعل بحكمين متضادين في نفس الامر
بل بحكم في نفس الامر وبحكم في زعم اهل المذهبين لا في نفس الامر على انه لا
تضاد بين الاباحة بمعنى عدم الحرج في الفعل وبين الوجوب الثالث التوقف
بمعنى عدم العلم بحكم معين لان ثمه حكما معينا من الخمسة ولا
ادري ايها واقع وهذا المعنى هو مختار الامام في المحصول والمنتخب
والبيضاوي في المنهاج وبه يشعر كلام ابن الحاجب في المختصر وقول القاضي
عضد في شرحه وذكره عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البزدوي قال
عبد القاهر البغدادي ويفسر التوقف عندهم ان من فعل شيئا قبل ورود الشرع
لم يستحق بفعله من الله ثوابا ولا عقابا والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور فانه ذكر
في شرح التاويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لا حظ له في معرفة
هذا القسم يعني فيما يجوز ان يرد الشرع باباحته فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع
الا ان يقدر ما يحتاج اليه البقاء انتهى والتوقف قول بعض الحنفية منهم ابو منصور
الماتريدي وصاحب الهداية وعامة اهل الحديث ذكره ابن امير الحاج في
التقرير وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي بكر الصيرفي من الشافعية
واختاره الامام فخر الدين واتباعه ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وذكر عبد القاهر

البغدادي وهذا اي التوقف مذهب ابي الحسن الاشعري وهذا وبشر المريسي
وبه قال اكثر اصحاب الشافعي قاله عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البزدوي
وقال ابن ابي الدنيا في الشرح ناقلا عن المنتقى نص والصحيح من مذهب اهل السنة
ان الاصل في الاشياء التوقف حتى يرد الشرع ذكره البيري في حاشية
الاشباه وفي شرح المنار للمصنف قال اصحابنا وعامة اصحاب الحديث الاصل
فيها التوقف وهو قول الاشعري انتهى وفي تعليقاته هذا اصح شيء عندي
في هذا الباب لان التوقف اصل التقوى في الامر المسكوت عنه وهو مذهب
ابي بكرؓ وعمرؓ وعثمانؓ واشباههم من الصحابةؓ انتهى وفي الدر المختار ان الصحيح
من مذهب اهل السنة ان الاصل في الاشياء التوقف والاباحة راي المعتزلة
انتهى وذكره المحلي في شرح جمع الجوامع واشار بقوله لهم اي المعتزلة الى ما
نقل عن القاضي ابي بكر الباقلاني من ان قول بعض فقهائنا اي ابن ابي هريرة
بالحظر وبعضهم بالاباحة في الافعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك
عن اصول المعتزلة للعلم بانهم ما اتبعوا مقاصدهم وان قول بعض ائمتنا كالاشعري
بالوقف مراده نفي الحكم فيها انتهى اقول موردا على القول بالتوقف هذا اي
كون الحكم المعين من الخمسة ثمه وعدم العلم بان ايها واقع يقتضي الوقف في الخصوصية
اي عدم العلم بالحكم نظرا الى الفعل بخصوصه ولا يقتضي عدم العلم بالحكم من قاعدة
كلية فلا ينافي العلم بحكم ذلك الفعل بالاجمال وبقاعدة كلية مجملة فيكون
ذلك الحكم حكما واقعيا لا يتوقف على ورود الشرع فلا توقف فتدبر لعله
اشارة الى دفع الايراد بان القائلين بالتوقف يقولون بالتوقف بالنظر

الى الفعل بخصوصه واما بالنظر الى القاعدة الكلية فلا يقولون بالتوقف وقيل حاصل قوله
اقول هذا الخ ان كون حكم معين من الخمسة وعدم العلم بان ايها واقع يقتضي التوقف
في خصوصية الحكم لا في نفس الحكم فلا ينافي العلم اجمالا بان ههنا حكما فكيف يصح القول بالتوقف
بمعنى عدم العلم بالحكم مطلقا وفي قوله فتدبر اشارة الى جوابه بان مرادهم
بالتوقف هو عدم العلم بالحكم بخصوصه لا عدم العلم بنفس الحكم **تنبيه الحنفية**
بعد اثباتهم اتصاف الافعال بكل من الحسن والقبح لذاتها اي بمعنى ثبت في ذات
الافعال وبغيرها اي بمعنى ثبت في غير ذاتها **قسموا الافعال** بالاستقراء
الى ما هو حسن لنفسه حسنا لا يقبل السقوط كالايمان اي التصديق
القلبي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في جميع ما علم مجيئه بالضرورة من عند الله فلا
يسقط وجوب الايمان لهذا المعنى عن المكلف بحال حتى الاكراه على تبديل الايمان
بضده وهو الكفر **اي ما هو حسن لنفسه حسنا يقبل السقوط كالصلوة فانها منعت
في الاوقات المكروهة فسقطت** فقوله منعت الخ جملة مستانفة لتعليل السقوط **والى
ما هو حسن بغيره** اي بغير ذاته وبواسطة غيره **ملحق بالاول** اي بما هو حسن لنفسه
وهو اي الملحق بالاول **فيما** اي في الغير **الذي لا اختيار
للعبد فيه** اي في ذلك الغير وحينئذ لا يكون ذلك الغير فعلا اختياريا صالحا
لان يتصف بالحسن فيكون واسطة في ثبوت الحسن فقط **كالزكوة والصوم
والحج شرعت نظرا الى الحاجة والنفس والبيت** فان الزكوة مشروعة
لدفع حاجة الفقير والصوم مشروع لقهر النفس والحج مشروع لشرف
البيت ولما لم يكن بد من الحاجة لهذا الدفع ومن النفس للقهر ومن البيت

[illegible]

لهذا المشرف نسبت المشروعية الى الحاجة والنفس والبيت وكون شرف البيت
عملا لاختيار للعبد فيه ظاهر وعدم اختيارية دفع حاجة الفقير فبالنظر الى الحاجة فان حاجته
ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالى وعدم اختيارية قهر النفس بالنظر
الى شهوتها التى يحتاج اليها بالقهر فانه عبارة عن مخالفة شهوتها وشهوتها ليس
باختيار العبد بل بمحض خلق الله تعالى واعلم ان ما قررناه كلام المصنف رحمه الله
تعالى موافق لما ذهب اليه صدر الشريعة فى التوضيح من ان الغير والواسطة هو دفع
حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت انتهى واقره التفتازانى فى التلويح ورد كلام
فخر الاسلام اليه لكن تعقبه بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة
والصوم والحج فكيف تكون وسائط حسنها واما ما عليه الجمهور من ان الغير والواسطة
هو الحاجة والشهوة وشرف المكان فتعقبه التفتازانى فى التلويح بقوله وفيه نظر
اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست
كذلك وانتصر لهم ابن امير الحاج فى التقرير بانه لا يلزم من كون الفعل حسنا لاجل
واسطة ان تكون الواسطة حسنة انتهى اى ما هو حسن لغيره غير ملحق بما هو حسن لنفسه
فهو معطوف على قوله الملحق كالجهاد والحدود وصلوة الجنازة فانها
اى الجهاد والحدود وصلوة الجنازة فى انفسها تعذيب عباد الله تعالى فى الاولين
والتشبيه بعبادة الجماد فى الثالث لكنها حسنة بواسطة الكفر والمعصية
واسلام الميت فلو لم يوجد الكفر لم يجب الجهاد ولو لم توجد المعصية لم يجب الحد
ولو لم يكن الميت مسلما لم تجب صلوة الجنازة وانما اعتبرت الوسائط فى
هذا القسم لا فى القسم الثالث لان الوسائط فى هذا القسم لسعى الكفر

قوله واما ما عليه الجمهور من ان الغير والواسطة ... [illegible]

والمعصیة والاسلام کما ہو قول الجمہور واعلاء کلمة اللہ والزجر للجانی
عن المعاصی وقضاء حق المیت المسلم کما ہو قول صدر الشریعة باختیار
العبد بخلاف الوسائط فی القسم الثالث وھکذا اقسام القبیح
فمن القبیح قبیح لعینه قبحاً لا یحتمل السقوط کالشرک والزنا وقبیح لعینه قبحاً
یقبل السقوط کاکل المیتة یسقط قبحه فی المخمصة وقبیح لغیرہ غیر ملحق بما ہو
حسن لنفسه کصوم یوم العید فانه قبیح لاجل کونه اعراضاً عن ضیافة اللہ تعالے
وکالبیع وقت النداء فانه قبیح لافضائه الی فوات الجمعة واما القبیح لغیرہ الذی
ہو ملحق بالقبیح لعینه لم ار بیانه فی کلام القوم وان کان مثاله الغصب فانه انما
حرم لتعلق حق الغیر لکن ہذہ الواسطة مهدرة وصار الغصب قبیحا بالذات الامر
المطلق مجردا عن القرینة الدالة علی خصوص الحسن من الحسن لنفسه
او لغیرہ فقوله مجردا حال کاشفة عن معنی الاطلاق ھل ہذا الامر للحسن
لنفسه یعنی یقتضی حسن المامور به لعینه لا یقبل السقوط اصلا کما
اختارہ شمس الائمة السرخسی ہذا النقل غیر مطابق للاصل فان السرخسی
قال والاصح عندی ان مطلق الامر یثبت حسن المامور به لعینه ولم یوجد فی کتابه
اثر عدم قبوله السقوط او للحسن لغیرہ کما فی البدیع ظاہر العبارة یدل علی
انه مختار صاحب البدیع ولیس فی کلامه ما یشعر بالاختیار حیث قال لما
اقتضی الامر الایجاب وہو اعلی انواع الطلب اقتضی اکمل انواع الحسن
الشرعی وہو کون المامور به حسنا لعینه الا بدلیل وہو اختیار شمس الائمة وقیل
دال لغیرہ لثبوته اقتضاء انتہی لثبوت الحسن فی المامور به اقتضاء

ای لضرورة کون الآمر حکیما لا یامر بما لا یکون حسنا والضرورة انما تتقدر بقدرہا
فثبت به ای بالاقتضاء الادنی الذی یکفی لدفع الضرورة وہو الحسن
لغیرہ

الباب الثانی

من الابواب الاربعة من المقالة الثانیة التی فی الاحکام من مقالات المبادی فی بیان الحکم وھو ای الحکم عندنا ای عند اہل السنة والجماعة خطاب الله تعالی والخطاب توجیه الکلام نحو الغیر للافہام قاله القاضی عضد فی شرح المختصر وہذا معناه بحسب اصل اللغة ثم نقل الی الکلام الموجه نحو الغیر للافہام وہو المراد ہہنا اللہم اذا ارید بالحکم المعنی المصدری فیحمل الخطاب علی المعنی الاصلی کذا ذکر السید فی حاشیة شرح المختصر وقال الفاضل القراباغی فی حاشیة اقول ما سیاتی فی الشرح ای شرح المختصر حیث قال الحکم کما علمت نفس خطاب الله تعالی فالایجاب نفس قوله افعل یلائم تفسیر الخطاب بالتوجیه لا بالکلام الموجه نحو الغیر فلا حاجة الی النقل لکن کون الخطاب کلاما لفظیا او نفسیا یقتضی ان یراد المعنی المنقول الیه والاولی ان لا یرتکب النقل لانه خلاف الاصل بل حمل ارادة الکلام الموجه منه علی انه معنی مجازی له انتہی وذکر الاسنوی فی شرح المنہاج ان الخطاب ہو التوجیه وخطاب الله توجیه ما افاد الی المستمع او من فی حکمه لکن مرادہم ہہنا بخطاب الله تعالی ہو ما افاد وہو الکلام النفسانی لانه الحکم الشرعی لا توجیه ما افاد لان التوجیه لیس بحکم فاطلق المصدر وارید ما خوطب به علی سبیل المجاز من باب اطلاق لفظ المصدر علی اسم المفعول انتہی قال الامدی فی الاحکام الخطاب اللفظ المتواضع علیه المقصود به افہام من ہو متہیئ لفہمه فاحترز باللفظ

قوله افعل الذی ہو فعل لا الخطاب المصدری
ویدل علیه قوله ابتدا فعلا
فی تفسیر الخطاب معنی الاثر
خطابا عدا وہو معنی
ای فیتم الخطاب فیان
قولنا ہو الکلام الذی
ان قولنا ای الکلام
الذی افہم
فتدبر ۱۲ منه رحمه الله تعالی

عن الحركات والاشارات المفهمة وبالمتواضع عليه عن الالفاظ المهملة وبالمقصود
به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا وبقوله من هو متهيئ
لفهمه عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم والظاهر عدم اعتبار القيد الاخير كما ينبئ عنه
شرح المختصر ولهذا يلام الشخص على خطابه لمن لا يفهم وباضافة الخطاب الى الله
تعالى خرج خطاب من سواه من الملائكة والجن والانس اذ لا حكم الا الله تعالى
فان قيل اذا امر الرسول المكلف والسيد العبد وجب عليهما المامور به فقد ثبت
حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود ههنا الا حكمه
اجيب بان ذلك الوجوب ايضا بايجاب الله تعالى وامرهما كاشف عن الايجاب
الذي هو الحكم المتعلق بفعل المكلف اي البالغ العاقل خرج به ما
ليس كذلك كالقصص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى وفي
التقرير قيل الصحيح وفي شرح المختصر للقاضي عضد الدين وفي شرح السبكي الاوضح
بفعل المكلف مقام قول ابن الحاجب وصدر الشريعة وغيرهما بافعال المكلفين ليتناول
ما لا يعم من احكامه كخواص النبي صلى الله عليه وآله وسلم وشهادة خزيمة
وحده اقتضاء اي طلبا وهو اما طلب الفعل او طلب الترك وكل واحد
منهما اما حتما او غيره او تخييرا اي اباحة فنحو والله خلقكم وما تعملون
ليس منه اي من الحكم فانه وان كان خطاب الله تعالى المتعلق بفعل
المكلف لكنه ليس فيه طلب الفعل ولا التخيير بل هو اخبار بحال لهم وههنا
اي في حد الحكم المذكور ابحاث اربعة الاول انه اي الحد المذكور
لا ينعكس اي لا يكون جامعا فانه يخرج منه اي من الحد المذكور

الاحكام الوضعية التي وضعها الشارع لبيان تعلق شئ لشئ بكونه سببا او شرطا او ركنا او مانعا كالخطاب بان الدلوك سبب لوجوب الصلوة والطهارة شرط لها والقراءة ركن لها والنجاسة مانعة عنها فمنهم اي من الاصوليين من زاد في حد الحكم قيدا او وضعا فان الاحكام الوضعية كلها بوضع الشارع وتحصل بجعله فان الدلوك انما صار سببا لوجوب الصلوة بوضع الشارع له وجعله اياه سببا له وعلى هذا القياس الشرط والركن والمانع قال ابن الهمام في التحرير والاوجه دخول الوضعي في الجنس اذا اريد الاعم ويزاد او وضعا انتهى وذهب صدر الشريعة في التوضيح الى ان الحق زيادة قيد الوضع وتعقبه التفتازاني في التلويح ومنهم من لم يزد قيدا وضعيا فتارة يمنع خروجها اي خروج الاحكام الوضعية من الحد وهو قول الامام الرازي فان الاقتضاء اعم من الاقتضاء الصريحي وهو الاقتضاء بدلالة واضحة كما يدل اقيموا الصلوة على اقتضاء اقامة الصلوة والضمني وهو الاقتضاء الذي لا يكون صريحا وكذا الدلوك اعم من الصريحي والضمني وفي الاحكام الوضعية اقتضاء وتخيير ضمني اذ معنى جعل الدلوك سببا لوجوب الصلوة وجوب الاتيان بالصلوة عند الدلوك ومعنى جعل الطهارة شرطا للصلوة هو صحة الصلوة عند الطهارة وقس على هذا القياس في التقرير شرح التحرير لان وضع السبب لاقتضاء للفعل عنده اي السبب فمعنى جعل الدلوك سببا او دليلا للصلوة وجوب الاتيان بها عنده فرجع الى الاقتضاء ومعنى جعل النجاسة مانعة من الصلوة حرمتها معها وجوازها دونها فرجع الى التخيير

وعلى هذا القياس كما ذهب اليه فخر الدين الرازي واختاره السبكي وممن اشار
الى توجيهه بهذا القاضي عضد الدين وانما نفاه المصنف ابن الهمام صاحب
التحرير ولما كان لقائل ان يقول ان ما قص الله ورسوله علينا من الشرائع
السابقة حجة دالة على بيان الشرائع فيكون دالا على الاقتضاء الضمني فعلى تقدير
تعميم الاقتضاء يلزم كونه حكماً مع انهم لم يعدوه من الاحكام فلا يكون الحد مانعاً فاجاب
عنه بقوله والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها يعني للقصة اعتباران
اعتبار انها حكاية عما وقع فبهذا الاعتبار لا اقتضاء فيه اصلا وعدم عده من الاحكام
ايضا بهذا الاعتبار واعتبار انها واجبة الاعتبار ما لم يدل عليه دليل مانع عنه فبهذا
الاعتبار حكم فالقائل ان اراد القصة بالاعتبار الاول فلزوم كونها حكما ممنوع
وان اراد القصة بالاعتبار الثاني فقوله لم يعدوه من الاحكام ممنوع
وهذا هو ماخوذ مما قال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر من انه على ما
قررنا لا يرد النقض بالقصص بانها تتضمن قوله افعل كذا حتى يثاب بثوابهم او لا تفعل
كذا حتى لا يعاقب بعقابهم على ما في بعض الحواشي اذ دلالة القصة على افعل ولا تفعل غير
مسلم بل القصة خبر لا يدل الا على ثبوت مضمونها وانما يفهم افعل ولا تفعل من مثل
قوله فاعتبروا وهو حكم لا محالة بخلاف سببية الزنا لوجوب الجلد فانه يدل على وجوب
الجلد عند الزنا فالفرق ظاهر انتهى وما في التحرير ان الوضع مقدم
عليه اي على الاقتضاء فان الاقتضاء يفهم من السببية التي هي من جملة الوضع
فكيف يكون الوضع مندرجا في الاقتضاء اذ المقدم لا يكون مندرجا في المؤخر فلا
يصح القول بان الوضع مندرج في الاقتضاء الضمني لا [1] يضر لصدق الاعم

[1] له قوله لا يضر فان الاقتضاء الاعم يصدق على السببية ايضا وان لم يصدق عليها الاقتضاء الضمني بل هو مع السببية من افراد الوضع كما لا يخفى منه دام الله تعالى

يعني للاقتضاء معنيان الاول خاص والثاني عام وما هو مؤخر عن الوضع معنى خاص ويقال له اقتضاء صريحي وما هو شامل للوضع معنى عام شامل للاقتضاء الصريحي والاقتضاء الضمني والماخوذ في التعريف هو بالمعنى العام لا بالمعنى الخاص

وتارة يمنع كونها اي كون الاحكام الوضعية من المحدود اي من الحكم فانا لا نسمي الاحكام الوضعية حكما وان سمى غيرنا حكما ولا مشاحة اي لا مضائقة. في اصطلاح غيرنا على تسميتها حكما فعليه تغيير التعريف ولا يلزمنا اصطلاح غيرنا. قال المحلي في شرح جمع الجوامع اما خطاب الوضع الآتي فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف انتهى البحث الثاني من جانب المعتزلة ان الخطاب عندكم اي عند اهل السنة والجماعة اي الكلام النفسي يعني اريد بالخطاب ههنا الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى ليس من جنس الحرف والصوت لا الكلام اللفظي الدال عليه هو قديم كسائر صفات الله تعالى والحكم حادث لثبوت النسخ في الاحكام والناسخ لا محالة كان معدوما فيقال حرم شرب الخمر بعد ان لم يكن حراما وما ثبت قدمه امتنع عدمه فما لم يمتنع عدمه كالحكم لم يثبت قدمه فهو حادث فالحكم اذن مباين للخطاب فلا يصح تعريف الحكم بالخطاب

والجواب انا لا نسلم ان الحكم حادث بل نقول ان الحادث هو التعلق اي تعلق الحكم بالعبد وانما ورد النسخ على الحكم باعتبار التعلق لا باعتبار نفسه والمعرف هو الحكم باعتبار نفسه وهو قديم ازلي ثابت بذاته تعالى كالخطاب فصح تعريفه بالخطاب

فافهم البحث الثالث ان حد الحكم منقوض باحكام افعال الصبي من مندوبية صلوته وصحة بيعه عند اذن الولي كما هو مذهبنا ووجوب

الحقوق المالية في ذمته كضمان ما اتلفه الصبي من مال الغير او لا ثم اداءه على الولي واجيب بانه اي الشان لا خطاب للصبي وانما الخطاب للولي النص يحض اي تحريض الولي الصبي على الاعمال فمعنى كون صلوته مندوبة ان الولي مندوب بان يحضه على الصلوة ويامره بها لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وله اي للولي الثواب اي ثواب التحريض وعليه اي على الولي الاداء اي اداء الحقوق من مال الصبي فمعنى وجوب ضمان ما اتلفه الصبي عليه وجوب اداء ضمان ما اتلفه الصبي من مال الصبي على الولي والصحة امر عقلي يعرف بالعقل ليس من الاحكام الشرعية لانها تتم بالمطابقة اي بكون المأتي به موافقا لما ورد به الشرع وهو امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة فاذا عرفت حقيقة البيع من الشرع يعرف صحته وفساده بالعقل وفيه ما فيه اشارة الى ما قيل من ان صلوته مما يثاب هو به ولا يعاقب على تركه فكيف لا يكون مندوبا لكن الفاضل القراباغي في حاشية شرح المختصر اجاب عنه حيث قال انه ممنوع بل الثواب انما هو للولي عند المعرف فتامل انتهى ولعل في قوله فتامل اشارة الى ان القول بانه لا ثواب للصبي اصلا بعيد غاية البعد كيف ويلزم ان تكون صلوة الصبي الذي لا ولي له لغوا واجيب عنه في التقرير شرح التحرير بانه ترتب الثواب له اي للصبي على فعلها على وجهها ظاهر فانه ليس من لوازم التكليف بل انه من فضله تعالى ان لا يضيع اجر من احسن عملا انتهى وايضا في قوله فيه ما فيه اشارة الى ان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مغاير له مرتب عليه واجاب عنه التفتازاني في التلويح واقتفاه الميرزا جان في

قوله فيه ما فيه الخ فالقول بان صلوة الصبي ... لا يعاقب على تركه ... مندوبا والقول بانه لا ثواب ... ان يكون صلوة الصبي الذي لا ولي له ... ولا يكون ان يقال ... ان ... بل ... بان الصبي ... من ... الله تعالى

حاشية شرح المختصر بان من عرف الحكم بهذا التعريف لا يرد الاعتراض عليه فانه
مصرح بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على
الولي وايضا فيه اشارة الى ان الصحة نوعان مقابل البطلان ومقابل الفساد
وما ذكرتم مقابل البطلان وسلمنا انه امر عقلي لكنها ليست مما نحن فيه والمراد في
كون بيع الصبي صحيحا الصحة التي هي مقابل الفساد ولا نسلم انه امر عقلي بل هو امر
شرعي البحث الرابع انه اي الشان يخرج عن حد الحكم ما يثبت اي
الاحكام التي تثبت بالاصول الثلثة غير الكتاب من السنة والاجماع و
القياس فانها ليست بخطاب الله تعالى بل خطاب الرسول او خطاب المجتهدين من
امته صلى الله عليه وآله وسلم والجواب عن البحث الرابع انها اي الاصول الثلثة
كاشفة عن الخطاب اي خطاب الله تعالى ومعرفة له وهذا معنى كونها ادلة
الاحكام فالثابت بها اي بالاصول الثلثة ثابت به اي بالخطاب ولما كان
لقائل ان يقول ان نظم القرآن ايضا كاشف عن الكلام النفسي فعد الثلثة من الكواشف
دون نظم القرآن تحكم محض وعده كاشفا يستلزم ان يكون هو اصلا ايضا كما كانت
الكواشف الثلثة اصولا وحينئذ تكون الاصول خمسة لا اربعا اجاب عنه بقوله
اما عدم عد نظم القرآن منه اي من الكاشف مع انه اي
نظم القرآن كاشف عن الكلام النفسي فلان الدال اي الكلام اللفظي الذي
هو نظم القرآن كانه المدلول اي كانه عين الكلام النفسي والكاشف يكون
مغايرا لما هو كاشف له ولما كان يرد ان عد السنة والاجماع من الكواشف مخالف
لما ذكره بعض الحنفية من ان القياس مظهر بخلاف السنة والاجماع دفعه بقوله

قوله غير الكتاب من السنة والاجماع والقياس ليس بسديد [illegible] بخطاب [illegible] الرسول صلى الله عليه وسلم ١٢ منه رحمه الله تعالى

و ما نقل عن الحنفية ان القياس مظهر للحكم الذي في المنصوص عليه لا مثبت
له بخلاف السنة والاجماع فمبني على انه اي القياس اصح في المظهرية
واظهر في الفرعية فان القياس يحتاج الى اصل مقيس عليه حال اخذ الحكم بخلاف
السنة والاجماع اذ لا يحتاج في اخذ الحكم منهما الى شئ سواهما فنسبوا اثبات الحكم اليهما
وكشف الحكم اليه فتامل فانه دقيق ثم بعد الاتفاق على كون الكلام
ازليا في تسمية الكلام في الازل خطابا خلاف نص عليه ابن الحاجب في
المختصر فقال البعض ان الكلام خطاب في الازل وقال البعض انه ليس
بخطاب في الازل ولما كان هذا الخلاف نزاعا لفظيا مبنيا على اختلاف تفسير
الخطاب كما ذكره القاضي عضد في شرح المختصر اشار المصنف اليه بقوله والحق انه
ان فسر الخطاب بما اي بالكلام الذي يفهم حال الكلام او بعده اي نفع افهامه
حالا او مآلا كان الكلام خطابا فيه اي في الازل اذ الكلام يصدق عليه
في الازل حال فقدان المخاطبين انه نفع افهامه حالا ومآلا وان فسر الخطاب
بما اي بالكلام الذي فهم اي وقع افهامه في الماضي او الحال لم يكن
الكلام خطابا فيه اي في الازل اذ الكلام لا يصدق عليه في الازل انه
وقع افهامه في الماضي او الحال لعدم وجود المخاطبين في الازل بل يكون
خطابا فيما لا يزال عند وجود المخاطبين قال السيد في حاشية شرح المختصر و
ليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام
الشامل بحال الكلام وما بعده وكذا لم يرد بصيغة افهم في التعريف الآخر معنى
المضي بل الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي والحال انتهى وينبغي عليه

اى على الخلاف فى تسمية الكلام فى الازل خطابا كما ذكره القاضى عضد فى شرح
المختصر الخلاف فى انه اى الكلام حكم فى الازل ويصير حكما فيما لا يزال فمن ذهب
الى ان الكلام خطاب فى الازل ذهب الى ان الكلام حكم فى الازل ومن
ذهب الى ان الكلام ليس بخطاب فى الازل بل يصير خطابا فيما لا يزال ذهب
الى ان الكلام ليس بحكم فى الازل بل يصير حكما فيما لا يزال ولما فرغ المصنف عن
حد الحكم والابحاث المتعلقة به شرع فى تقسيم الحكم فقال ثم الاقتضاء
اى الطلب المأخوذ فى حد الحكم ان كان حتما اى وجوبا لفعل غير
كف فالايجاب اى فالحكم الايجاب وهو اى الايجاب نفس الامر
النفسى اى عين الامر النفسى فان الايجاب هو الخطاب المقتضى حتم فعل وهو عين
الامر او كان الاقتضاء ترجيحا لفعل غير كف فالندب اى فالحكم الندب او
كان الاقتضاء للكف حتما فالتحريم اى فالحكم التحريم او كان الاقتضاء للكف
ترجيحا فالمكروه اى فالحكم المكروه والتخيير اى تساوى الفعل وعدمه
المأخوذ فى حد الحكم الاباحة يعنى الحكم بالتخيير يسمى اباحة والمذكور هو تقسيم الحكم باعتبار نفسه
واما تقسيم الحكم باعتبار الاتصال اى باعتبار طريق وصول الحكم الى المكلف به باللفظ الدال
عليه المنقول اليه فكذلك عنه عند الحنفية والحنفية لما وجدوا الاحكام الاحكام التى
تثبت بدليل قطعى مخالفة للاحكام الاحكام التى تثبت بدليل ظنى لاحظوا حال
الدال اى ما يدل على الطلب فى الاقتضاء اى الطلب الحتمى لانه العمدة فى الباب
فقالوا فى التقسيم ان ثبت الطلب الجازم بقطعى اى بدليل
لا شبهة فيه اصلا فالافتراض اى فالحكم الافتراض ان كان فعلا

[illegible] فى تعريف الامر والنهى [illegible]

الطلب للفعل و الحکم التحریم ان کان ذلک الطلب للکف او ثبت الطلب الجازم بظنی ای بدلیل فیہ شبہۃ فالایجاب فالحکم الایجاب ان کان ذلک الطلب للفعل و الحکم کراہۃ التحریم ان کان ذلک الطلب للکف ویشارکانہما اے یشارک الایجاب وکراہۃ التحریم الافتراض والتحریم فی استحقاق العقاب بالترک ای یشارک الایجاب الافتراض فی الاستحقاق العقاب بترک فعلہما ویشارک کراہۃ التحریم التحریم فی استحقاق العقاب بترک الکف یعنی لافرق بین الفرض والواجب فی استحقاق العقاب بترک فعلہما وکذالک لافرق بین الحرام والمکروہ تحریما فی استحقاق العقاب بترک الکف عنہما ومن ھھنا ای من اجل مشارکۃ الواجب الافتراض فی استحقاق العقاب بترک الفعل ومشارکۃ المکروہ تحریما الحرام فی استحقاق العقاب بترک الکف قال محمد کل مکروہ حرام تجوزا فی لفظ الحرام بارادۃ استحقاق العقاب بترک الکف للقطع بان محمدا لایکفر جاحد الوجوب والمکروہ تحریما کما یکفر جاحد الفرض والحرام و الحقیقۃ من الکلام لا المجاز منہ ما قالاہ ای ابوحنیفۃ وابویوسف انہ ای المکروہ الی الحرام اقرب منہ الی الحل لاعین الحرام لان المکروہ ماثبت بدلیل ظنی والحرام ماثبت بدلیل قطعی وبینہما فرق فالنزاع لفظی لامعنوی لان قول محمد محمول علی التجوز وقول الشیخین محمول علی الحقیقۃ ھذا ای خذ ذا واحفظ و لماکان فی کلام الاصولیین وہم التدافع بانہم قسموا الحکم مرۃ الی الایجاب والتحریم ومرۃ الی الوجوب والحرمۃ اشار المصنف الی دفعہ بقولہ

واعلم انهم اى الاصوليين جعلوا اقسام الحكم مرة الايجاب والتحريم
واخرى الوجوب والحرمة وتارة الوجوب والتحريم كما فى
اصول ابن الحاجب فحمل بعضهم اى بعض العلماء كلام الاصوليين
على المسامحة باستعمال لفظ الحكم فى غير المعنى الحقيقى وهو الوجوب والحرمة
بلا قصد بارادة المعنى الحقيقى وهو الايجاب والتحريم اعتمادا على ظهور الفهم و
هو المراد بالمسامحة وحمل بعضهم اى بعض العلماء على انهما اى
الوجوب والحرمة والايجاب والتحريم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار
يعنى ان الوجوب والايجاب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وكذلك الحرمة
والتحريم فان معنى قول الله تعالى افعل القائم بذاته تعالى اذا نسب هذا المعنى
الى الحاكم تعالى لقيامه به سمى هذا المعنى ايجابا واذا نسب هذا المعنى الى
الفعل المطلوب بقوله افعل سمى هذا المعنى وجوبا فالايجاب والوجوب هما معنى
نفس قوله افعل لكنه باعتبار القيام ايجاب وباعتبار التعلق وجوب وكذا الحال فى
التحريم والحرمة فاورد على الاتحاد ان الوجوب مترتب على الايجاب يقال
اوجب الله الفعل فوجب وذلك ينافى الاتحاد اذ لا شك فى ان المترتب و
المترتب عليه متغايران فكيف الاتحاد بين الوجوب والايجاب ويجاب بمنع
المنافات بين الاتحاد والترتب بمنع لزوم التغاير الحقيقى بين المترتب والمترتب
عليه مستندا بجواز ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار
آخر ومرجعه اى مرجع ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر الى
ترتب احد الاعتبارين على الآخر فليس هذا الترتب ترتب الشئ على نفسه

حقيقة قال السيد بعد ذكر الايراد المذكور وجوابه في حاشية شرح المختصر
وبهذا الجواب المذكور يجاب ايضا عما قيل ان الايجاب من مقولة
الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباينة بالذات فكيف
يصح القول بالاتحاد بين الداخلين تحت المقولتين بان دخول شئ تحت المقولتين
باعتبارين مختلفين جائز ودعوى امتناع صدق المقولات على شئ
باعتبارات شتى اي مختلفة محل مناقشة انتهى قول السيد ولما
كان يرد ان الشيخ صرح بان المقولات متباينة بالذات فلا تتصادق على شئ واحد
ولو باعتبارات مختلفة بل مصاديقها مختلفة بالذات فلا مناقشة في دعوى
الامتناع فاراد دفعه بقوله اقول الحاصل ان تصادق المقولات الحقيقية [1]
لم يلزم ههنا فان الخطاب النفسي الذي هو الكلام النفسي امر واحد من
مقولة الكيف عندهم وليس بفعل ولا انفعال حقيقة الا باعتبار فيصدق عليه باعتبار
انتسابه الى الحاكم الفاعل فعل اي هيئة تاثيرية وباعتبار انتسابه الى الفعل المفعول
انفعال اي هيئة تاثرية وذكر مولانا نظام الملة والدين في شرح هذا الكتاب
ان الفعل والانفعال لهما معنيان الاول التاثير مطلقا والتاثر كذلك وهما من المقولات
والثاني التاثير المتجدد وشيئا فشيئا والتاثر كذلك كما في افادة النار الحرارة
في الماء وهما من المقولات فالايجاب فعل بالمعنى الاول وكذا الوجوب انفعال
بالمعنى الاول فالايجاب والوجوب ليسا من مقولة الفعل والانفعال حقيقة بل
مجازا واعتبارا وتصادق المقولات الاعتبارية باعتبارات مختلفة
ليس بممتنع فلا يرد ما قيل [2] في حاشية شرح المختصر

[1] قوله تصادق المقولات ... الكلام النفسي ... ليس من الفعل والانفعال حقيقة ...
[2] قوله ما قيل ...

لميرزاجان بعد ذكر قول السيد رحمه الله تعالى حاصله ان الشيخ الرئيس في
الشفاء صرح بان المقولات متباينة فلا تصادق فان
قلت بالاعتبار فان مراد الشيخ من المقولات المقولات الحقيقية لا الاعتبارية
وكذلك لا يرد ما نقله ميرزاجان في الحاشية المذكورة عن حاشية شرح
المطالع للسيد رحمه الله تعالى حيث قال وذكر قدس سره في حاشية المطالع
المقولات متباينة بالضرورة فلا يندرج ما تصدق عليه احدهما فيما تصدق
عليه الاخرى والا لتصادقت عليه المقولتان مقابل الاولى في الجواب ان
يقال من قال بان الوجوب هو نفس الايجاب والاتصاف الفعل به لا من حيث قيامه
بالفعل بل من قبيل اتصاف الشئ بحال متعلقه ولهذا قال بعض الاصوليين معنى
قولهم الفعل واجب انه ذو وجوب لا ان الوجوب قائم به كيف يسلم ان الوجوب
من مقولة الانفعال او الكيف على ان كون الايجاب من مقولة الفعل غلط لان
المراد منه ليس هو التاثير لانهم جعلوه من قبيل الصفات لانه من قبيل اقسام
الكلام النفسي عندهم فالاعتراض غلط في غلط ولا يحتاج في دفعه الى منع
المقدمة الضرورية انتهى ولما فرغ المصنف عن تقسيم الحكم التكليفي الذي هو الخطاب التكليفي شرع
في تقسيم الحكم الوضعي الذي هو الخطاب الوضعي فقال ثم خطاب الوضع
اي خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بغير اقتضاء وتخيير الذي وضعه الله لبيان
تعلق شئ بشئ اصناف منها اي من اصناف الحكم على الوصف اي
وصف الشئ بالسببية اي بكونه سببا للحكم والسبب في الاصطلاح
هو الوصف المنضبط الذي دل السمع على كونه معرفا لثبوت حكم شرعي

و ھے اے السببیۃ بالاستقراء نوعان وقتیۃ منسوبۃ الے
الوقت کالدلوک ای میلان الشمس وقت الزوال لوجوب الصلوۃ
فان سببیۃ الدلوک لوجوب الصلوۃ وقتیۃ لقولہ تعالے اقم الصلوۃ لدلوک
الشمس و معنویۃ منسوبۃ الے المعنے الذی غیر الوقت کالاسکار
للتحریم لقولہ علیہ الصلوۃ والسلام کل مسکر حرام رواہ مسلم وغیرہ ومنہا
ای من اصناف خطاب الوضع الحکم بکونہ ای بکون الوصف مانعا
وہو ایضا نوعان فانہ اما ان یکون مانعا للحکم لا للسبب بان یکون السبب
موجودا لکن لا یترتب علیہ الحکم المسبب لمانع یمنع ترتب الحکم کالابوۃ اے
کون الشخص ابا الشخص فی القصاص فانہ اذا قتل الاب ابنہ لا یحکم بالقصاص
مع وجود سبب القصاص وہو القتل ظلما فالابوۃ منعت حکم القصاص مع وجود
سببہ او یکون مانعا للسبب ای لسببیۃ السبب کالدین فی الزکوۃ
فالدین منع المال البالغ للنصاب الذی ہو سبب لوجوب الزکوۃ عن کونہ سببا
لوجوب الزکوۃ فالمدیون المالک للنصاب لا یجب علیہ الزکوۃ ومنہا ای
من اصناف خطاب الوضع الحکم بکونہ ای بکون الوصف شرطا
والشرط ما یکون عدمہ مانعا عن الشئ وہو ایضا نوعان فانہ اما ان یکون شرطا
للحکم کالقدرۃ للتسلیم اے لتسلیم المبیع للمشتری للبیع ای لصحۃ
البیع التی ہی حکم فان القدرۃ شرط لصحۃ البیع وجوازہ او یکون شرطا للسبب
کالطہارۃ فی الصلوۃ فانہا شرطت فی الصلوۃ لاجل سبب الصلوۃ وسببہا
اے سبب الصلوۃ تعظیم الباری تعالی والتعظیم یفقد بفقدان الطہارۃ

هذا اى خذ ذا واحفظه و الآن بعد الفراغ عن تقسيم الحكم نشرع
فى بيان مسائل الاحكام التى هى من المبادى ولنقدم عليها اى
على المسائل تعريف الواجب وهو اى الواجب ما استحق العقاب
تاركه فى الجملة وزاد ابن الحاجب فى المختصر قوله فى جميع وقته لادخال
الواجب الموسع والقاضى ابو بكر الباقلانى قوله بوجه ما حيث قال فى حد
الواجب ما يذم تاركه شرعا بوجه ما انتهى لادخال الواجب الموسع وواجب
الكفاية والواجب المخير والحق انه لا حاجة الى احدهما لان انتهاض تركه سببا
للعقاب فى الجملة كاف كما اشار اليه القاضى عضد ورد ابن الحاجب على ما
زاد القاضى ابو بكر بعدم الطرد فتعقبه القاضى عضد فى شرح المختصر باثبات
الطرد انتصارا لابى بكر استحقاقا عقليا عند الحنفية فان الحسن والقبح عقليان
عندهم والحسن استحقاق الثواب والقبح استحقاق العقاب او استحقاقا
عاديا عند الاشاعرة فان عندهم لا استحقاق للعبد الا باعتبار ان
العادة الالهية جرت بان توصل الفاعل الثواب وتوصل التارك العقاب
ولما كان يرد انه اذا كان ترك الواجب موجبا لاستحقاق العقاب يلزم
عدم تخلف العقاب من التارك ولا يمكن الخلاص عنه فيلزم ان لا تنفع التوبة و
الشفاعة مع انهما نافعان فاجاب عنه بان تخلف العقاب عن التارك للعفو و
الحال ان العفو من الكرم الالهى لا ينافى الاستحقاق وقيل فى تعريف الواجب
لدفع ما يرد على تعريف الواجب بما يعاقب تاركه من خروج الواجب المعفو
عن تركه ما اوعد بالعقاب على تركه يعنى جاء الوعيد بالعقاب

على من تركه ولما رد هذا التعريف ابن الحاجب فى المختصر بان ما يرد على ذلك التعريف غير مندفع من هذا التعريف ايضا لصدق ايعاد الله تعالى فيستلزم العقاب على الترك فيخرج عن هذا التعريف ايضا الواجب المعفو عن تركه ثم اشار التفتازاني في شرح الشرح الى جوابه بانه قد ذهب بعض المتكلمين الى ان الخلف فى الوعيد جائز دون الوعد انتهى وصرح المصنف رحمه الله تعالى بقوله ولا يخرج عن هذا التعريف العفو اى الواجب المعفو عن تركه فان الخلف فى الوعيد جائز لا ممتنع دون الوعد فان الخلف فيه ممتنع غير جائز ورد هذا الجواب بما قاله السيد رحمه الله تعالى فى حاشية شرح المختصر بان ايعاد الله تعالى خبر عن كون ما يوعد به فى الاخرة وكل خبر من الله تعالى فهو صادق قطعا والخلف يستلزم عدم الصدق فيكون تجويز الخلف باطلا البتة ولما اعتذر عنه الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر بقوله يمكن ان يقال الايعاد ليس خبرا بل انشاء والمقصود منه الانذار والتخويف وعدم جواز الخلف فى الوعد ليس لانه كذب بل لخصوصية كونه وعدا يجب الوفاء به فقال انتهى رده المصنف رحمه الله تعالى بقوله وتجويز كونه انشاء للتخويف كما قيل فى حاشية شرح المختصر لميرزا جان عدول عن الحقيقة بلا موجب يقتضيه فان الآيات الموعدة حقيقتها الاخبار والانشاء معنى مجازي لها على ان مثله اى مثل هذا التجويز يجرى فى الوعد ايضا بان يقال ان الآيات الدالة على الوعد انشاءات للترغيب فيجوز الخلف فيه ايضا فينسد باب المعاد وهو مفتوح اقول لو سلم كونه انشاء للتخويف

قوله وتجويزه اى كونه انشاء للتخويف واعلم ان الاخبار عند تحقيقه ... الايعاد والاخبار على ... التخويف فان جعل عليه يجوز ان يكون انشاء للتخويف والزجر والانذار فقال العلامة عبد الحكيم

لدل على ان لا عذاب في الواقع فان العذاب الواقع في النصوص الواردة انما هو التخويف والتهديد دون الواقعية فدل على بطلان العفو مطلقا لان العفو التجاوز عمن يستحق المواخذة وعلى هذا ليست المواخذة موعودة فلا تجاوز فلا عفو والكلام كان في خصوص وجه اى العفو بعد تسليم وجوده اى العفو واذا لم يتم الاعتذار عن الرد بالتجويز المذكور فلا بد ان يقال في الجواب ان الايعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو على ما ذكره الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر حيث قال اقول ههنا بحث لان الايعاد بالعقاب في كلامه تعالى على مذهب من قال بالعفو مقيد بعدم العفو وبعدم التوبة عند الكل ولا يلزم الكذب على اى حال وح لا يلزم الكذب في الايعاد على تقدير العفو فلا نقض على هذا التقرير انتهى فلا يخرج عن حد الواجب الواجب المعفو عن تركه فانه او عد بالعقاب على تركه وعدم العقاب على تركه للعفو اذ الايعاد في كلامه مقيد بعدم العفو فلا يلزم الكذب في الايعاد بعدم العقاب على تقدير العفو مسئلة الواجب على الكفاية هو الواجب الذي تفرغ ذمة الكل منه بفعل بعض المكلفين وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر قال بعض الفقهاء الواجب بالكفاية ما يحصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله كالجهاد فان المصلحة التي شرع الجهاد لها وهي حفظ الدين باذلال اعدائه تحصل بجهاد من اعدائه صادرا من اي بعض انتهى واجب على الكل اى كل واحد وهو قول الجمهور مقتضى كلام الآمدي في الاحكام ومختار الشيخ تقي الدين السبكي كما ذكره ابنه التاج السبكي في جمع الجوامع

ه قوله اى كل واحد كما هو ديدن الملازمة الاصم من ان الوجوب على الجميع من حيث هو او على كل واحد لكان سقطا من الباقين بفعل البعض رفعا للخطاب الجميع وهو باطل بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو اذ لا يلزم منه الايجاب على كل واحد ليكون الاثم على الجميع ... ولا يلزم ... الامر ...

ومختار ابن الحاجب في اصوله وابن الهمام في التحرير وفي تعبير الكل بكلواحد
احتراز عن الكل المجموعي اشارة الى رد ما ذهب اليه بعضهم من ان الوجوب
على الجميع من حيث هو ق يسقط الواجب الكفائي او وجوبه عن الكل
بفعل البعض كصلوة الجنازة ولما كان يرد على الوجوب على كلواحد والسقوط
بفعل البعض ان اسقاط عن الباقين رفع للطلب بعد تحقق الطلب فيكون
نسخا له فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ اذ النسخ مع عدم الخطاب الجديد
باطل فلا سقوط عن الباقين دفعه بقوله ق ولا يلزم النسخ لان سقوط
الامر قبل الاداء قد يكون بقول رافع للحكم وهو نسخ وقد يكون لانتفاء
علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل لفعل البعض فلهذا ينسب السقوط
الى فعل البعض وهذا السقوط ليس للنسخ وايضا يجوز ان ينصب الشارع امارة على
سقوط الواجب من غير نسخ اي من غير رفع للحكم بالكلية حتى لو تحقق وقت ذلك الواجب تحقق
الواجب بدون خطاب جديد والايراد ودفعه ذكرهما التفتازاني في شرح
الشرح والفاضل ميرزا جان في حاشيته على شرح المختصر والوضح العلوي
في حاشية شرح الشرح ما ذكراه في الدفع ثانيا ق وقيل الواجب على
الكفاية واجب على البعض وهو مقتضى كلام الامام في المحصول ومختار التاج
السبكي في جمع الجوامع وبه جزم البيضاوي في المنهاج ثم اختلف في
هذا البعض فقيل هو مبهم قال السبكي في جمع الجوامع والمختار البعض مبهم
انتهى وقيل معين عند الله منكر عندنا والدليل لنا على ما اخترنا من الوجوب
على كلواحد اثم الكل بتركه اي بترك الواجب الكفائي اتفاقا

اذا ظنوا اى الكل ان غيرهم لم يفعل يعنى اذا ظن كل واحد منهم ان
غيره لم يفعل هذا الفعل الواجب اثم فلو لم يكن واجبا على الكل لما اثم الكل عن الترك
اذا ظنوا ان غيرهم ترك فان ترك غير الواجب ليس بموجب للاثم والقائلون
بالوجوب على البعض قالوا اولا فى الاستدلال على مذهبهم اولا بان
الواجب على الكفاية سقط وجوبه عن الكل بفعل البعض ولو كان واجبا
على الكل لم يسقط عن الكل بفعل البعض كسائر العبادات بل انما يسقط
عن الكل بفعل الكل اذ سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره مستبعد قلنا
لا نسلم الملازمة بين الوجوب على الكل وبين عدم السقوط عن الكل بفعل البعض
بل يجوز ان يكون الواجب الكفائى واجبا على الكل ويسقط عن الكل بفعل البعض
ولا استبعاد فى سقوط الواجب الكفائى عن المكلف بفعل غيره اذ المقصود من
الفعل الواجب بالكفاية وجود الفعل من اى شخص كان لا ابتلاء كل مكلف
كما فى فرض عين وقد وجد الفعل من فعل البعض فلم تبق حاجة الى فعل
الباقين كسقوط ما على الكفيلين اى الاصيل والكفيل باداء احدهما
يعنى اذا كفل الرجل من احد فاذا ادى احدهما ما عليه يسقط عن الآخر مع ان
المال وجب عليهما بالاصالة والكفالة اذ المقصود وصول المال وقد وصل فكذا
المقصود ههنا وجود الفعل وقد وجد فهذا سند للمنع وقالوا فى الاستدلال
ثانيا الابهام فى المكلف كما فى الواجب الكفائى كالابهام
فى المكلف به كما فى الواجب المخير والابهام الثانى لا يصلح مانعا عن الوجوب
لان ايجاب واحد مبهم كما فى خصال كفارة اليمين جائز بالاتفاق فكذا

الابهام الاوّل لايصلح مانعًا عن الوجوب فيجوز الايجاب على بعض مبهم في الواجب الكفائي حاصله قياس الواجب على الكفاية على الواجب المخير قلنا في الجواب بان قياس الواجب الكفائي على الواجب المخير بقياس الابهام في المكلف على الابهام في المكلف به قياس مع الفارق فان الواجب المخير بالابهام في المكلف به يستلزم تاثيم المعين بترك المبهم والواجب الكفائي بالابهام في المكلف يستلزم تاثيم المبهم بترك المعين وتاثيم المعين بترك المبهم معقول وتاثيم المبهم بترك المعين غير معقول فابهام المكلف مانع دون ابهام المكلف به قيل في شرح الشرح للعلامة التفتازاني في رد هذا الجواب ان لزوم تاثيم المبهم انما يصح لو كان مذهب القائلين بالوجوب على البعض اثم البعض المبهم بترك الواجب على الكفاية وليس كذلك بل مذهبهم اثم الكل اى الجميع بسبب ترك البعض على ما يدل عليه قوله ولنا اثم الجميع باتفاق فلا يلزم تاثيم المبهم في الواجب الكفائي قلنا في الجواب عن الرد المذكور اتباعًا لما ذكره الابهري في حاشية شرح المختصر والفاضل القراباغي في حاشية شرح المختصر ايضًا ترك البعض يقتضي اولًا وبالذات اثم البعض وان كان ترك البعض من حيث الابهام والانتشار يؤل الى ترك الكل فيرجع الى اثم الجميع ثانيا اى بالعرض بواسطة وجود ترك البعض في ترك الجميع وعدم اولوية البعض دون البعض فيلزم تاثيم المبهم اولا وبالذات وهو غير معقول بخلاف تاثيم المعين بترك الواحد الغير المعين اولاً بالذات فانه معقول : قول

لدفع ما قلنا في الجواب عن الرد انا لا نسلم ان تاثيم المبهم مطلقا غير معقول بل الغير
المعقول تاثيم المبهم من حيث انه مبهم وانما يلزم ههنا تاثيم المبهم بتاثيم فرد معين
منه وهو الكل لان مراد القائلين بالوجوب على البعض المبهم بالبعض المبهم
ما يشمل البعض فقط والبعض مع غيره وهو الكل لا البعض فقط فيكون الكل
من فرد البعض المبهم فان الكل اذا اتوا به اي بذلك الواجب
اتوا بما وجب عليهم اتفاقا بين القائلين بالوجوب على الكل والقائلين
بالوجوب على البعض فاثم الكل فرد من اثم البعض كما ان اتيان الكل كان فردا
من اتيان البعض وهذا النحو من تاثيم المبهم وهو تاثيم المبهم بتاثيم فرد معين منه
وهو الكل معقول البتة لانه اي هذا النحو من التاثيم لا ينافي التحصيل اي تحصيل
المبهم نعم المبهم الغير الجامع للكل اي من حيث انه مبهم غير معقول بالتاثيم وتاثيم المبهم كذلك
غير لازم ههنا فتفكر لعله اشارة الى ان الوجوب على البعض المبهم انما يوجب تاثيم
البعض المبهم لا تاثيم فرد معين من ذلك البعض المبهم وهو بديهي الاستحالة ق
قالوا في الاستدلال ثالثا بان التفقه والانذار واجبان على الكفاية وصرح بوجوبها
على طائفة غير معينة من الفرقة في كتاب الله تعالى قال الله تعالى
لولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم اي هلا خرج من كل جماعة عظيمة جماعة صغيرة ليتفقهوا في الدين
وينذروا قومهم بعد التفقه اذا رجعوا اليهم اما الوجوب فمستفاد من لولا الداخلة
على الماضي الدالة على التنديم واللوم واما انه على طائفة غير معينة فظاهر كذا ذكره
السيد في حاشية شرح المختصر قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال بان قول

الله تعالى ما دل بالسقوط للوجوب عن الجميع بفعل البعض فيقال ان
فعل الطائفة من الفرقة سقط للوجوب عن الجميع فلا يدل قوله تعالى على الوجوب
على البعض بل السقوط عن الجميع بفعل البعض جمعا بين الادلة المثبتة للوجوب
على الجميع وبين هذا وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع وايضا دل قوله عليه
السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة على وجوب التفقه على الجميع
وان لم يدل قوله تعالى يلزم الغاء بعض الادلة بالكلية والجمع اولى من الغاء
دليل بالكلية ثم قال الشيخ ابن الهمام في التحرير يشكل الوجوب على
البعض بدليل السقوط بفعل البعض بسقوط صلوة الجنازة التي هي واجبة
على الكفاية كما صرح به غير واحد من الحنفية والشافعية وحكوا الاجماع عليه كما في
التقرير بفعل الصبي العاقل يعني اذا صلى الصبي العاقل صلوة الجنازة تسقط
عن الباقين كما هو اي السقوط الاصح عند الشافعية وذكر ابن امير الحاج
في التقرير ولا يحضرني هذا منقولا فيما وقفت عليه من كتب المذهب وانما ظاهر
اصوله عدم السقوط كما هو غير خاف انتهى مع انه لا وجوب عليه اي على
الصبي العاقل ولا انتفاء لعلة الوجوب ولا نسخ ههنا ولا يسقط الواجب الا باداء من
وجب عليه او بانتفاء علة الوجوب او النسخ فكيف السقوط اقول في الجواب
عن الاشكال انه لا اشكال فان ذلك السقوط كسقوط الدين الواجب
على المديون باداء المتبرع اي المحسن مع انه لا وجوب لاداء الدين
على المتبرع حاصله انه ربما يكون المقصود من ايجاب شيء حصوله في الوجود فاذا
وجد باداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب لحصول المقصود كما في حقوق العباد

من سقوط الدين الواجب على المديون باداء المتبرع اذ المقصود كان وصول الدين الى الدائن وقد وجد باداء المتبرع فسقط الوجوب عن ذمة المديون لحصول المقصود قال ابن الهمام في التحرير والجواب بما تقدم يعني الجواب عن هذا الاشكال بما تقدم من ان المقصود الفعل وقد وجد فما نسبه المصنف الى نفسه اشار اليه ابن الهمام في التحرير مسئلة ايجاب امر من امور معلومة صحيح جائز عند جمهور الفقهاء والاشاعرة كالآمدي وابن الحاجب هذا لفظ التقرير وذكر الاسنوي في شرح المنهاج بما نصه هذا نقله الامام في المحصول عن الفقهاء فقط ولم ينقل عن الاصوليين تصريحا بموافقتهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لانه ابطل ما استدلوا به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل نعم نقله الآمدي عن الفقهاء والاشاعرة وارتضاه واختاره ايضا ابن الحاجب انتهى وفي قوله صحيح اشعار بان من قال بايجاب الجميع او البعض المعين ذهب الى عدم صحة ايجاب امر من امور معلومة كذا افاد التفتازاني في شرح الشرح فهو اي ذلك الامر الواجب المخير اصطلاحا كخصال الكفارة في كفارة اليمين في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فههنا ايجاب احد الامور الثلثة من الاطعام والكسوة والتحرير بخلاف باقي الكفارات لانها مرتبة وليس فعل واحد منها موكولا الى اختيار المكلف كذا ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر وقيل ان ايجاب امر من امور معلومة غير صحيح وكل ما يرى فيه ذلك فهو ايجاب بالجميع اي بجميع الامور ويسقط وجوب الباقي بفعل البعض كما ان الواجب الكفائي واجب على الكل ويسقط عن الباقين بفعل البعض فلو اتى المكلف

بالجميع اى بجميع الامور الواجبة يستحق ثواب واجبات ولو ترك الجميع يأثم

اثم من ترك واجبات اقول ذلك اى القول بانه ايجاب بالجميع فرع جواز

اجتماع الجميع وقد لا يجوز اجتماع الجميع كنصب اهل المستعدين

للامامة الكبرى فانه واجب مخير على الخلق ونصب الكل حرام

فكيف يستحق الآتي بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم فالقول بانه ايجاب

بالجميع مع التفريع باطل ثم هذا الاحتمال اى احتمال الايجاب بالجميع

وان نسبه صاحب المنهاج الى المعتزلة وابن الحاجب في المختصر وابن امير

الحاج في التقرير الى بعضهم لكنه مما لم يشتهر قائله فانه مذهب غير مشهور

من المعتزلة واما المشاهير منهم فيدعون الوجوب على الجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال

بالكل وبايها فعل يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل واجب واحد

وتركه كما فسر وجوب الجميع ابو الحسين به كذا ذكر الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح

المختصر وذكر العلامة التفتازاني في شرح الشرح واطلق جمهور المعتزلة القول بانه

يقتضي وجوب الجميع على التخيير وفسره ابو الحسين اى البصري من المعتزلة بانه لا

يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف ان يختار ايا ما كان وهو بعينه

مذهب الفقهاء لكنه ينافي ما ذهب اليه بعض المعتزلة من انه يثاب ويعاقب على

كل واحد ولو اتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على ان الواجب قد يسقط بدون

الاداء وان كان جمهورهم على خلاف ذلك قال الامام اى امام الحرمين في

البرهان ان ابا هاشم اى من المعتزلة قد اعترف بان تارك خصال الكفارة لا يأثم

اثم من ترك الواجبات ومن اتى بها جميعها لم يثب ثواب واجبات لوقوع الامتثال

له قوله هذا الاحتمال او قوله هذا الاحتمال اى البعض المعتزلة لكن المشاهير منهم يدعون ان الوجوب بالجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال بالكل وانما يخرج عن العهدة بفعل واحد ولا يثاب ولا يعاقب الا على واحد ويعاقب على ترك واحد ١٢ منه

بواحدة و قيل ليس الواجب الجميع ولا واحد مبهم من الامور بل هو واحد منكر
عندنا و معين عنده تعالى و هو اى التعيين بالفعل يعنى اذا اتى المكلف
بواحد من الامور فقد اتى بالواجب عليه عنده تعالى فيختلف الواجب بالنسبة الى
المكلفين باختلاف افعالهم فمن اتى بالاطعام او الكسوة فهو الواجب عليه ومن اتى
بالاعتاق فهو الواجب عليه وهذا القول يسمى قول التراجم لان الاشاعرة يروونه
عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الاشاعرة كما قال فى المحصول ولما لم يعرف
قائله عبر المصنف يعنى صاحب المنهاج عنه بقوله قيل وهذا المذهب باطل هذا ما
ذكره الاسنوى فى شرح المنهاج وقال ابن امير الحاج فى التقرير ولقد اتفق
الفريقان على افساده فاذا لا يسوغ نقله عن احدهما كما قال السبكى بل قال
والده لم يقل به قائل انتهى ورد هذا القول بان الوجوب يجب ان يكون
قبل الفعل حتى يمتثل اذ الامتثال بعد الوجوب لان الامتثال
بالواجب عبارة عن الاتيان بالواجب من حيث انه واجب والفعل مع
الامتثال فقبلية الامتثال تستلزم القبلية على الفعل واذا كان الوجوب قبل
الفعل فلا يكون متحصلا بالفعل والا يلزم تقدم الشئ على نفسه وكون الواجب
معينا بالفعل يوجب كونه متحصلا بالفعل فافهم فانه دقيق و قيل الواجب هو
واحد معين لا يختلف بل هو على تعينه لكن يسقط الوجوب عن ذمة
المكلف به اى بذلك المعين و بالآخر اى بغير ذلك المعين و
قائل هذا ايضا بعض المعتزلة كما نص عليه الآمدى فى الاحكام وابن الحاجب فى
المختصر والمحلى فى شرح جمع الجوامع واقره القاضى عضد فى شرح المختصر و

الدليل لنا اى لاهل السنة من جمهور الفقهاء والاشاعرة الجواز اى جواز
ايجاب امر من امور معلومة لا بعينه من الآمر الموجب عقلا لان الآمر الموجب
لو قال اوجبت عليك واحدا مبهما من هذه الامور وايا فعلت فقد اتيت بالواجب
وان تركت الجميع تذم لترك احدها من حيث هو احدها لم يلزم منه محال كذا ذكر
القاضي عضد في شرح المختصر والنص كما في الكفاية قوله تعالى فكفارته اطعام
عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة دل عليه
اى على ايجاب امر من امور معلومة كالاطعام والكسوة والتحرير لان قوله
فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون ايجاب الاطعام وعطف عليه
الكسوة والتحرير باو وهي لاحد الشيئين او الاشياء لا على التعيين فوجب حمل
النص على مدلوله اعني ايجاب امر من امور معلومة لان الصرف من المدلول انما
يكون عند امتناعه وههنا مدلوله جائز عقلا لا ممتنع هذا حاصل ما ذكره التفتازاني والجرجاني
والابهري والقراباغي في حواشيهم على شرح المختصر والمعتزلة قالوا في
نفي التخيير اى على الوجه المذكور المختار عندنا اى ايجاب امر من امور
معلومة لا نفي التخيير مطلقا كذا ذكره السيد في حاشية شرح المختصر قال الابهري
في حاشية شرح المختصر بمعنى انه وجب على المكلف واحد مبهم من اشياء
معينة هو فوض تعيينه الى اختياره لا بمعنى انه وجب كل واحد عليه وفوض
فعل ايها شاء الى اختياره فانه غير ما ذهبوا اليه انتهى ولعله اختار هذه
العبارة تنبيها على ان مآل مذهبهم نفي التخيير اما على القول بالتعيين فظاهر
واما على القول بوجوب الكل فكذلك ايضا لان الوجوب اذا تعلق بكل واحد معا

فليس فى الايجاب تخيير واما سقوط الباقى بفعل بعض فليس معنى التخيير هذا ما
ذكره السيد ايضًا فى حاشية شرح المختصر او لا غير المعين مجهول و عارضه
ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر باجماع الامة على وجوب تزويج احد
الكفوين الخاطبين بالتخيير و على وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة فى الكفارة
بالتخيير و كل مجهول لايكلف به اذ علم المكلِّف والمكلف بما به التكليف ضروري كذا
ذكر القاضى عضد فى شرح المختصر وقال ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر ذكر المكلف
بالكسر وقع على سبيل الاطراد والمراد بالضروري معنى الواجب انتهى وايضًا غير المعين
يستحيل وقوعه لان كل ما يقع فهو معين وما يستحيل وقوعه لايكلف به
لاستحالة التكليف بالمحال فلا يكلف به اى بغير المعين قلنا فى الجواب
عما قالت المعتزلة اولا انا لانسلم ان كل غير معين مجهول مطلق و يستحيل وقوعه انما ذلك
فى غير المعين من كل وجه واما فى المعين من وجه دون وجه فلا و انه اى غير المعين
فى التخيير معلوم من حيث انه واجب و هو اى الغير المعين المعلوم
من حيث انه واجب مفهوم الواحد من الثلثة مثلا كما فى خصال كفارة اليمين
الحاصل فى ضمن كل واحد منها مع عدم خصوصية شئ من الثلثة وتعينه فاطلاق غير
المعين عليه صح لذلك لا لانه لاتعين ولا تميز له فى الذهن او كلف بايقاعه غير
معين فى الخارج و غير مستحيل وقوعه بهذه الحيثية بل يقع ذلك الغير المعين
بوقوع كل اى كل واحد من الثلثة مثلا منفردا او مجتمعا وانما يستحيل
وقوع الغير المعين لو كلف بايقاعه اى بايقاع غير المعين غير معين اى
من حيث هو غير معين فى الخارج و المعتزلة قالوا فى نفى التخيير ثانيا كون الواجب احدها

اى احد الامرين والتخيير فيه اى في احدهما بين الفعل والترك تبينا قضنا
توضيحه ما ذكره القاضى عضد وغيره فى شرح المختصر وحواشيه من انه لو كان الواجب
واحدا لا بعينه من حيث هو احدها مبهما لكان المخير فيه الجائز تركه واحدا
لا بعينه من حيث هو احدها مبهما لان الكلام فى الواجب الذى خير
فيه فاذا كان الواجب الواحد المبهم كان المخير فيه ايضا الواحد المبهم
فالواجب المخير فيه ان تعدد الزم التخيير بين واجب وغير واجب وهو يرفع حقيقة
الوجوب كما تقول صل او كل الخبز لاستلزامه جواز ترك كل مطلقا من غير اثم
اذ للمكلف ان يختار غير الواجب لكان التخيير وتركه لعدم الوجوب وان
اتحد الزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم جواز الترك فى
شئ واحد وانهما متناقضان قلنا فى الجواب الواجب الواحد المبهم وهو
المفهوم الكلى الذى هو مفهوم الاحد الدائر فى المعينات ولم يخير فيه والمخير فيه
ما صدق عليه ذلك المفهوم وهى المتعينات اى كل واحد منها لم
يجب منه شئ لانه لم يوجب معينا وان كان يتادى به الواجب لتضمنه
مفهوم احدها وتعدد ما صدق احدها اذ التعلق بمفهوم احدها الوجوب والتخيير
فلا بد ان يكون ذلك باعتبار تعدد ما صدق عليه هذا المفهوم لاستحالة تعلقهما
به من حيث هو هو واستحالته من حيث صدقه على شئ واحد وهذا التعدد يابى
كون متعلق الوجوب والتخيير واحدا معينا فاذا التعلق بمفهوم احدها باعتبار تعدد
ما صدق عليه الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه قد قيل
اوجبت عليك احدها او خيرتك بترك احدها وليس هذا الايجاب والتخيير

بالقیاس اسے ہذا الکلی سے نفسہ بل معناہ ان ایہما فعلت جاز لک ترک
الباقی وای اثنین ترکت وجب علیک الثالث فلیس شئ معین من الثلثۃ موصوفا
بجواز الترک علے التعیین او بالوجوب علی التعیین بل کل واحد یصلح علے البدل
بہذا تارۃ وبذلک اخری ولیس التخییر بین الواجب وغیر الواجب بہذا المعنی ممتنعا
انما الممتنع التخییر بین واجب قد اتصف بالوجوب علی التعیین وبین غیر
واجب اتصف بعدم الوجوب علی التعیین کالصلوۃ واکل الخبز واستوضح
ذلک بما اذا حرم الشارع واحدا من الامرین واوجب واحدا منہما فان ذلک
لا یتصور بالقیاس الے نفس المفہوم الکلے بل معناہ ان ایہما فعلت حرم الآخر وایہما
ترکت وجب الآخر فقد خیر ہہنا بین واجب ومحرم ولم یقدح ذلک فی الواجب ولم
یس فی حقیقۃ الوجوب کذا ذکر السید فی حاشیۃ شرح المختصر فقد وضح ما قال المصنف
رحمہ اللہ وذلک اسے وجوب المبہم مع التخییر فی المتعینات جائز
کوجوب احد النقیضین مع امکان کل منہما اسے النقیضین فانہ جائز واقع
والمعتزلۃ قالوا ثالثا الوجوب بالجمیع ای بجمیع الامور المعلومۃ فی المخیر
کالواجب علی الجمیع اسے علی جمیع المکلفین فی الواجب علے الکفایۃ
حاصلہ قیاس الواجب المخیر علے الواجب بالکفایۃ بان الواجب بالکفایۃ واجب
علے کل واحد علی ما ہو المختار عندکم ویسقط بفعل البعض لانہ یسقط وجوبہ عن کل واحد
بفعل غیرہ وکذا الواجب المخیر بکون کل واحد من الامور المعلومۃ واجبا ویسقط وجوب
کل واحد بفعل غیرہ فان المقتضی للحکم بشمول الوجوب فیہما ای فی
الواجب المخیر والواجب علی الکفایۃ والامر الجامع المشترک بینہما واحد وہو

اى المقتضى حصول المصلحة اى مصلحة الفعل الواجب بمبهما فتحصل مصلحة الفعل الواجب على الكفاية بصدوره عن بعض المكلفين مبهما وتحصل مصلحة الواجب المخير بفعل احد الامور مبهما قلنا فى الجواب ان قياس الواجب المخير على الواجب بالكفاية قياس مع الفارق لان فى الكفاية مانع عن الوجوب على واحد مبهم وهو تاثيم واحد لا بعينه وفى المخير ليس بمانع عن وجوب واحد مبهم اذ وجوب واحد مبهم يستلزم تاثيم واحد معين بترك واحد لا بعينه لا تاثيم واحد لا بعينه وتاثيم واحد لا بعينه غير معقول بخلاف التاثيم بترك واحد من الامور لا بعينه فانه معقول فعدلنا عن الوجوب على واحد مبهم فى الكفاية لمانع لا يوجد فى المخير وحاصله على ما ذكره السيد فى حاشية شرح المختصر ان علة الحكم لشمول الوجوب فى الكفاية ليست ما ذكرتم فقط بل ذلك مع استحالة تاثيم واحد من المكلفين وفى المخير قد فقد الجزء الثانى فلا يتم القياس انتهى وبيانه على ما ذكره الابهرى فى حاشية شرح المختصر ان الوصف الذى ذكرتم وهو حصول المصلحة بواحد مبهم انما يقتضى ظاهرا كون ما يتعلق به الوجوب من المحكوم عليه وبه واحدا مبهما لا كل واحد فالمقتضى للوجوب على كل واحد فى الكفاية هو هذا الوصف مع انضمام ضرورة دعت الى مخالفة الظاهر اليه وذلك لان الوجوب على واحد مبهم يقتضى تاثيم واحد مبهم وهذه الضرورة ليست موجودة فى الفرع وهو الواجب المخير فان تاثيم شخص معين بترك واحد مبهم من امور معينة معقول فلا يعدل عنه انتهى والمعتزلة القائلون لوجوب الواحد المعين عند الله تعالى دون الناس المتعين

بفعل المکلف قالوا فی الاستدلال بان اللہ تعالیٰ علم مایفعلہ المکلف لشمول علمہ تعالیٰ لہ فیکون ہو الواجب علیہ فی علمہ لان مایفعلہ فہو ای مایفعلہ الواجب علیہ اتفاقاً واما فعل فقد اتی بالواجب اتفاقاً کذا ذکر القاضی عضد فی شرح المختصر وقال الفاضل میرزا جان فی حاشیتہ دعوی الاتفاق مما لایساعدہ الخصم قلنا فی الجواب ان مایفعلہ ہو الواجب لکونہ ای لکون مایفعلہ احدھا ای احد الامور لا بخصوصہ ای لا لخصوصیۃ مایفعل من کونہ اطعاماً او کسوۃ او اعتاقاً مثلاً لانا نقطع بان الخلق فیہ سواء والواجب علی زید ہو الواجب علی عمرو ولاتفاوت فی ذلک بین المکلفین الا باعتبار الاختیار دون التکلیف والزاعمون ان الواجب فی المخیر ہو واحد معین عند اللہ لایختلف قالوا فی الاستدلال اولاً یجب ان یعلم الآمر الواجب فیکون الواجب معلوماً للہ تعالیٰ فیکون الواجب معیناً عندہ تعالیٰ ضرورۃ ان کل معلوم متعین فی نفسہ ممتاز فی نفسہ والمبہم الغیر المعین لایعلم قلنا فی الجواب ان اللہ تعالیٰ الآمر یعلمہ ای یعلم الواجب حسب ما اوجبہ ای مطابقاً لما اوجب ہو تعالیٰ ذلک الواجب فان العلم تابع للمعلوم فاذا اوجب واحداً مبہماً غیر معین من الامور وجب ان یعلمہ کذلک ای واحداً مبہماً والا لم یکن عالماً بما اوجبہ ولا ابہام فی المفہوم الواحد المبہم من الامور فانہ معین وانما الابہام فی مصادیقہ وقالوا فی الاستدلال ثانیاً بانہ لو اتی المکلف بالکل ای بکل الامور معاً ای علی سبیل الاجتماع فالامتثال بامر الآمر اما بالکل ای باتیان مجموع تلک الامور فیجب الکل فی الامتثال ہو الاتیان

بالمامور الواجب او الامتثال بكل واحد من تلك الامور على انفراده فيلزم
تعدد العلل التامة على معلول واحد وهو الامتثال او الامتثال
بواحد لا بعينه اى غير معين وهو اى الواحد لا بعينه غير موجود في
الخارج والامتثال لا يكون الا بالموجود لان المعدوم لا يمكن اتيانه فتعين المعين
للامتثال فعلم ان الواجب هو المعين اقول في الجواب باختيار الشق
الاول وهو الامتثال بالكل وما قالوا انه يلزم وجوب الكل على هذا الشق فهو
ممنوع لانه لا يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل وانما يلزم م
وجوب الكل لو لم يكن الامتثال بكل اى بكل واحد لا لكل انما يكون
اجتماعا وههنا ليس كذلك لانه اذا اتى بواحد منها يكون ممتثلا ايضا الا ترى ان
عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا اعدم الجزءان كان
المجموع من عدمى الجزئين هو العلة التامة لعدم الكل فيجوز ان يكون
كل واحد من الواحد والمجموع علة للامتثال فيحصل الامتثال بالواحد وبالمجموع
ايضا واجاب القاضي البيضاوي في المنهاج عن الاستدلال الثاني بان
الامتثال بالكل يعنى باختيار الشق الثاني وهو الامتثال بكل واحد من تلك الامور
وما قالوا على هذا الشق من لزوم تعدد العلل فهو مدفوع بان تلك الامور
ليست عللا حقيقية للامتثال بل هي علل شرعية ومعرفات محضة لا مؤثرات ولا
استحالة في تعدد العلل الشرعية واجتماع معرفات على معرف واحد كالعالم
المعرف للصانع وانما المستحيل تعدد العلل الحقيقية والعلة الحقيقية هو الواجب
سبحانه وتعالى ولا تعدد فيه اصلا وفيه نظر ظاهر بان سبب

امتناع تعدد العلل كما هو في العلل الحقيقية موجود في العلل الشرعية فالقول
باستحالة التعدد في العلل الحقيقية دون العلل الشرعية تحكم واوستاذ الاوستاذ
مولانا بحر العلوم قال لان هذا المعرف اسوة بالعلل العقلية ويلزم من الامتناع
فيها الامتناع ههنا وهذا مناف لما سيحقق المصنف من تجويز تعدد العلل في
باب القياس انتهى والواجب ان كان لادائه وقت مقدر شرعا فموقت كالصلوة
والا فمطلق وغير موقت كالزكوة فانها تجب بعد حولان الحول وليس لادائها
وقت مقدر وهذا تقسيم لوقت الواجب الموقت فيقال الوقت في الواجب
الموقت اما ان يفضل ذلك الوقت عن الواجب الموقت بان يمكن ان
يؤدى الواجب ويبقى قدر من الوقت فيسمى ذلك الوقت ظرفا لكونه
محلا للواجب وموسعا لتوسعه ويسمى ذلك الواجب ايضا موسعا كوقت
الصلوة وهو اى ذلك الوقت الفاضل سبب للوجوب اى وجوب ذلك
الموقت كالصلوة اذ السبب هو المفضى الى الشئ والمعرف له والوقت كذلك كما
ان وقت الصلوة اذا جاء وجبت الصلوة ولا تجب قبله وظرف للمؤدى كالصلوة
وشرط للاداء اى لاداء ذلك الواجب الموقت كالصلوة فان اداء الصلوة
مثلا لا يحصل الا بوقتها وبانعدام الوقت ينعدم اداء الصلوة ولا نعني بالشرط الا هذا وهو
اى كون الوقت شرطا للاداء الحكم في كل واجب موقت وليس الظرف في
المشروط لان المشروط الاداء والظروف المؤدى كالصلوة والاداء غير المؤدى وفيه
قال ابن الهمام في التحرير اثباتا لاتحاد المشروط والظروف ونفيا لتغايرهما
المراد بالاداء الفعل المفعول اى الفعل الذى يفعل وهو المؤدى فيتحد ان

اى فيتحد المشروط والمظروف لا فعل الفاعل بالمعنى المصدرى لانه
اى فعل الفاعل بالمعنى المصدرى اعتبارى كسائر المعنى المصدرية لا وجود له
اى للاعتبارى فى الخارج والمشروط لا بد له ان يكون موجودا فى الخارج فندفع
لان الحادث بفعل الفاعل بالمعنى المصدرى وان كان اعتباريا يصلح
للمشروطية فلا نسلم ان المشروط لابد له ان يكون موجودا فى الخارج
واما ان يساوى ذلك الوقت الواجب الموقت فيسمى ذلك الوقت
معيارا له لوجود الواجب فيه ومضيقا لعدم توسعه ويسمى ذلك الواجب
الموقت ايضا مضيقا وهو اى الوقت المساوى قد يكون سببا للوجوب
كرمضان اى كشهر رمضان فانه سبب لوجوب صومه عيّن
رمضان شرعا اى من جانب الشارع لفرض الصوم اى لاداء الصوم
المفروض فلم يبق غيره اى غير الصوم المفروض مشروعا فى رمضان
فلا يشترط نية التعيين بالفرض لادائه بل يصح الصوم المفروض
بنية مباينة كالنفل والواجب الآخر عند الحنفية خلافا للجمهور سوى الائمة
الثلاثة فان عندهم لا يصح بنية المباين وقال ابن الهمام من الحنفية مذهب الجمهور
هو الحق والمصنف فى الحاشية رد عليه الا بنية المسافر فانه يشترط
بنية المسافر للترخيص للمسافر فى الصوم فرمضان فى حق المسافر
شعبان فلا يصح صوم رمضان من المسافر بدون التعيين كما لا يصح صوم رمضان
من المسافر فى شعبان بدون التعيين فلا يتادى صوم رمضان عن المسافر
بنية واجب آخر او النفل فى رواية الحسن عن ابى حنيفة وهو المختار ويتادى

فى رواية ابن سماعة عنه وهو الصحيح وقال ابو الحسن الكرخى وصاحب الهداية
بالتسوية بين المسافر والمريض ورجحه المصنف فى الحاشية وقال شمس الائمة السرخسى
وفخر الاسلام وصاحب المنار بالفرق بين المسافر والمريض فعندهم ان
نوى المريض نفلا او واجبا آخر لم يقع عما نوى بل يقع عن رمضان وقد لا
يكون الوقت لمساوى سببا للوجوب كالنذر المعين فان وقته
ليس سببا للوجوب بل سببه النذر مثلا قال على ان اصوم غدا فهذا الغد وقت
الصوم المنذور وهو واجب فيه حتى لو ادى فى غيره كان قضاء وليس الغد
سببا لوجوب الصوم اذ هو لا يفضى اليه وانما المفضى اليه النذر وهو قوله على
ان اصوم غدا فيتادى النذر المعين بمطلق النية من غير تقييد
بالنذر مثل النية بقوله اصوم اليوم و نية النفل مثل النية بقوله اصوم اليوم
نفلا الا فى رواية غير مختارة لانه كان للناذر فى ذلك اليوم صوم
واحد وكان له ان يصفه بصفة النفلية وغيرها و لما نذر صار واجبا فلا يتصف
بالنفلية ولا يصح غيره حتى يتصف بالنفلية فهذا اليوم بالقياس الى النفل
كالليالى بالقياس الى الصيام كلها فتلغو نية النفلية وتبقى نية الصوم
فى هذا اليوم ومصداقه ليس الا المنذور فيصح ولا يتادى النذر المعين بنية
واجب آخر كالقضاء والكفارة بلا خلاف بخلاف رمضان فانه يتادى بكل نية
حتى بنية واجب آخر ايضا فرقا بين ايجابه تعالى كما فى صوم رمضان
وايجاب العبد كما فى الصوم المنذور وحاصله ان تعيين الوقت للمنذور انما
حصل من جهة الناذر فلا ان يغيره بما هو مساوله فى المرتبة ولا يصرف الى عينه بل

بوقت آخر بخلاف تعيين الوقت لصوم رمضان فانه حصل من جهة الشارع فهو
ثابت لا مجال للعبد ان يغيره ويرد تعيين الشارع والحج ذو شبهين
اى مشابهتين بالمعيار والظرف فانه اى الشان لا يسع فى عام
واحد الا حج واحد فهو كالمعيار الذى لا يسع فى وقته الا واجب واحد ولا يستغرق
فعله اى فعل الحج وقته اى وقت الحج الذى هى اشهر الحج شوال و
ذو القعدة والعشرة الاولى من ذى الحجة والاحرام كما يكون من اول الشهر كذلك يكون
من اوسطه وآخره فيجوز ان يحج من ذى الحجة فيفضل شوال وذو القعدة فوقت الحج
كالظرف الذى وقته يفضل عنه واطلق المعيار والظرف ههنا على الواجب
الموقت الذى وقته معيار وظرف وهو الحج لا على الوقت ومن ههنا اى
من اجل شبهه بالمعيار والظرف تادى فرضه اى فرض الحج بمطلق
النية كما ان الواجب الموقت بالوقت المعيار يتادى بمطلق النية ويقع
عن النفل اذا نواه اى النفل كما ان الصلوة التى هى موقت بالوقت
الظرف تقع عن النفل اذا نواه مسئلة اذا كان الواجب موسعا
اى كان وقته ظرفا فجميع الوقت وقت لادائه اى لاداء ذلك الواجب
عند الجمهور نص عليه ابن الحاجب واختاره وهو مختار الامام واتباعه قاله
الاسنوى فى شرح المنهاج ففى اى جزء اوقعه المكلف فقد اوقعه فى وقته
فيتخير ان ياتى فى اى وقت شاء من وقته المقدر ولا يترك فى كل الوقت
قال القاضى ابو بكر الباقلانى واكثر الشافعية من المتابعين للقاضى
ابى بكر الواجب فى الواجب الموسع فى كل وقت اى فى كل جزء

من وقته الظرف الفعل اى ايقاع الفعل الواجب فيه او العزم اى
ارادة اداء الفعل الواجب بدلا عن الفعل الواجب ويتعين الفعل
آخرا اى فى آخر الوقت اذا بقى من الوقت قدر ما يسع الفعل يعنى التخيير
بين الفعل والعزم الى ان يسع الوقت واما اذا تضيق بانقضاء اكثره فالفعل
يتعين والعزم لا يكفى وهذا القول نقله البيضاوى فى المنهاج عن المتكلمين
ونقل الامام فى آخر المسئلة انه قول اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة وكذلك فى
المنتخب واختاره الامدى ولاصحاب الشافعية فيه وجهان حكاهما الماوردى
فى الحاوى وغيره والصحيح هو الوجوب صححه النووى وغيره فى شرح المهذب
وغيره ونقل الاصفهانى شارح المحصول عن القاضى عبد الرب المالكى انه
قول اكثر الشافعية والقائلون بالعزم بدل الفعل لا يوجبون تجديد العزم
فى كل جزء من اجزاء الوقت بل العزم الاول ينسحب اى يتد
انسحاب النية فى سائر العبادات الطويلة كالصوم فان النية الواحدة فيه
من اول النهار الى آخره كافية له ولذلك يصح الصوم مع النوم ولا يجب ان تجدد
فى كل وقت كذلك العزم الواحد كاف من اول الوقت الى ان تضيق ولا يجب
تجديده فيجب على المكلف ان يشرع الصلوة فى اول الوقت فان لم يصلها فعليه
ان يعزم على ان يفعل فى هذا الوقت الى ان تضيق ولا يجب عليه تجديد العزم بل هذا
العزم الواحد كاف الى التضيق واذا بلغ التضيق وجب الفعل قال امام الحرمين
فى البرهان والذى اراه انهم لا يوجبون تجديد العزم فى الجزء الثانى فلا يرده
اورده البيضاوى فى المنهاج ان البدل وهو العزم فى كل جزء من الوقت

متعدد لتعدد اجزاء الوقت والمبدل ہو الفعل واحد وما عہد فی الشرع تعدد
البدل مع توحد المبدل فلا یجوز کون العزم بدلا عن الفعل ووجہ عدم الورود انا
لا نسلم تعدد البدل فانہ لم ینص علیہ فیجوز ان یکون واحد منسحبا انسحاب النیۃ
واما اذا وجد العزمان فلیس کل بدلا بالذات بل البدل احدہما الموجود فی
ضمنہما کما فی خصال الکفارۃ او خصوص الاول والثانی لا دخل لہ فی البدلیۃ
علی ان ایقاعات الفعل بعدد الاجزاء ای اجزاء الوقت ولا شک ان
تلک الایقاعات واجبۃ بدلا فانہ ان لم یوقع فی اول الوقت فیجب الایقاع الثانی
وہکذا وکذا اعزامہا متعددۃ فتساوی الایقاعات الاعزام فکون المبدل
واحدا ممنوع اذ الفعل المبدل باعتبار الایقاعات متعدد کالعزم الذی ہو
البدل وقد نقل عن بعض الشافعیۃ نقلہ الامام فی المعالم والمحصول
والمنتخب والبیضاوی فی المنہاج والقاضی عضد فی شرح المختصر وقال
الاسنوی فی شرح المنہاج وہذا القول لا یعرف فی مذہبنا ولعلہ اسس
علیہ توجیہ الاصطخری حیث ذہب الی ان وقت العصر والعشاء والصبح یخرج
بخروج وقت الاختیار نعم نقلہ الشافعی فی الام عن المتکلمین فقال وقال قوم
من اہل الکلام وغیرہم ممن یفتی بقولہم ان الوجوب فی الحج علی الفور وان وجوب
الصلوۃ مختص باول الوقت حتی لو اخرہ عن اول وقت الامکان عصی بالتاخیر
ایضا وہذا یحتمل ان یکون سبب ہذا الغلط وقیل بل عن بعض المتکلمین وکلمۃ
بل للترقی لا للاضراب وفی التقریر عن الکشف الکبیر وہو قول بعض اصحابنا
العراقیین وقتہ اولہ ای اول الوقت فان اخرہ ای اخر ذلک الواجب

لموقت عن اول الوقت فقضاء ای فالاتیان بذلک الواجب الموقت فی غیر اول الوقت قضاء لا اداء ونقل عن بعض الحنفیۃ نقلہ الامدی فی الاحکام وابن الحاجب فی المختصر وغیرہم فی اسفارہم انہ لیس وقتہ جمیع وقتہ ولا اولہ بل وقتہ اخرہ ای اخر الوقت فان قدمہ ای قدم ذلک الواجب الموسع علی آخر الوقت واداہ فی اول الوقت مثلاً فنفل ای فما قدمہ نفل یسقط بہ ای بہذا النفل الفرض عن الذمۃ کالوضوء قبل الوقت و کتعجیل الزکوۃ قبل وجوبہا وقد ذکر امام الحرمین فی البرہان مایقتضی ان تقع الصلوۃ نفسہا واجبۃ ویکون التطوع فی التعجیل کمن عجل دینا او زکوۃ وقال ابن الہمام فی التحریر ما محصلہ ان ما نقل عن بعض الشافعیۃ وما نقل عن بعض الحنفیۃ لیس معروفا عندہم وفی التقریر شرح التحریر وقطع الشیخ سراج الدین الہندی بان المعزو الی بعض الحنفیۃ لیس صحیحاً عنہم قلت ینکرہ ما فی اصول الروحۃ للشیخ ابی بکر الرازی بعد حکایۃ ما عن البلخی وقال غیرہ من اصحابنا ان الوجوب فی مثلہ متعلق باخر الوقت وذکر بحر العلوم فی شرح ہذا الکتاب نسب فی المنہاج ہذا القول الی ابی حنیفۃ وہذہ النسبۃ غلط انتہی وقال الاسنوی فی شرح المنہاج وہذا المذہب باطل لان التقدیم لایصح بنیۃ التعجیل اجماعاً کما قال ابن التلمسانی فی شرح المعالم فبطل کونہ تعجیلا انتہی وقال ابو الحسن الکرخی کونہ نفلا یسقط بہ الفرض انما ہو اذا لم یبق المکلف علی صفۃ التکلیف الی آخر الوقت بان یجن او یموت واما ان بقی بصفۃ التکلیف الی اخر الوقت کما کان بہذہ الصفۃ فی اول الوقت فما قدمہ واجب لا نفل وہذا حاصل

عبارة الآمدي وابن الحاجب صاحب المنهاج وصاحب الحاصل وابن الهمام ومقتضاه ان صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت يكون ما قدمه نفلا ومنده بالاشتراط بقاء المكلف بصفة التكليف الى آخر الوقت لكونه واجبا وقال الاسنوي في شرح المنهاج ان الآتي بالصلوٰة في اول الوقت ان ادرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا وان لم يكن على صفته بان كان مجنونا او حائضا او غير ذلك كان ما فعله نفلا هكذا في المحصول والمنتخب وغيرهما ومقتضى ذلك ان صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت يكون ما قدمه واجبا ونقل الشيخ ابو اسحٰق في شرح اللمع عن الكرخي ان الوجوب تعلق بوقت غير معين ويتعين بالفعل ففي اي وقت فعل يقع الفعل واجبا ونقل عنه القويين معا الآمدي في الاحكام وذكر ابن امير الحاج في التقرير شرح التحرير وفي الميزان عن الكرخي ثلث روايات احدها هذه والثانية ما قبلها يعني ما نقل عن بعض الحنفية قال وهذه الرواية مهجورة والثالثة وهي رواية الجصاص عنه ان الوقت كله وقت الفرض وعليه اداءه في وقت مطلق من جميع الوقت وهو مخير في الاداء وانما يتعين الوجوب بالاداء او بضيق الوقت بان ادى في اوله يكون واجبا وان اخر لا يأثم بالتاخير عنه ثم قال وهذه الرواية هي المعتمد عليها انتهى فان قلت اذا لم يبق آخر الوقت على صفة التكليف فلا يتحقق الوجوب في شانه حتى يسقط قلت ليس المراد انه يتحقق ههنا وجوب ثم سقط اذ عندهم لم يتحقق الوجوب الا باخر الوقت بل المراد انه لم يتحقق في شانه الوجوب بعد ان يقال تعلق الوجوب لا زال بفعله ليقط واورد على الكرخي

نه لما لم يصر الفعل واجبا عنده الا بالجزء الاخير من الوقت فليس المقدم واجبا
نول يمكن ان يقال مراده ان ما فعله كان موقوفا ويصير واجبا بعد حصول الجزء
الاخير وقد اجيب بان الكرخي لعله لا يقول بكون وقت الوجوب الا في مثل هذه
الصورة بل يكون وقته الوقت الذي ادى فيه الواجب كذا ذكر الفاضل
ميرزاجان في حاشية شرح المختصر و الدليل لنا على مذهب الجمهور المختار لنا
وهو ان جميع الوقت وقت لادائه ان الامر الحاكم وسع وقت الفعل لانه
ى المكلف لو اتى الفعل في اى جزء من اجزاء الوقت لا يعد المكلف عاصيا
لعدم اتيان الفعل بالاجماع اى بالاتفاق لعلماء المجتهدين والتعيين
اى تعيين جزء من اجزاء الوقت كاول الوقت او آخره للاداء تضييق مناف
لتوسعة الامر الحاكم والتخيير بين الفعل والعزم زيادة على النصوص الواردة في
ايجاب الفعل الواجب كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فانها
لا تعرض فيها لتعيين جزء من اجزاء الوقت ولا للتخيير بين الفعل والعزم بل ظاهرها
ينفي التعيين والتخيير ضرورة دلالتها على وجوب الفعل نفسه وعلى التساوي نسبته
الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتعيين والتخيير المذكورين زيادة بلا دليل
والزيادة نسخ والنسخ بلا دليل باطل واستدل على مذهب الجمهور المختار لنا ايضا
برد مذهب الباقلاني واكثر الشافعية بان المصلي في غير الوقت الآخر
كاول الوقت واوسطه ممتثل اى مطيع لامر الصلوة لكونه اى المصلي المذكور
مصليا قطعا بلا شك لا لكونه اى ليس ممتثلا لكون المصلي المذكور آتيا
باحد الامرين من الفعل والعزم كما هو مذهب القاضي واكثر الشافعية

قوله والاجماع

والامتثال انما یکون بایقاع الواجب فعل الصلوة هو الواجب واذ هو واقع عن الواجب فی کل وقت فکل الوقت وقت لادائه وانما قید بغیر الاخر لان مذهب القاضی ابی بکر ان الآخر متعین للفعل والا فالدلیل تام علی تقدیر الاطلاق ایضا وحاصله علی تقدیر الاطلاق ان المصلی فی کل وقت ممتثل لکونه مصلیا وربما تمنع المقدمة القائلة ان المصلی ممتثل لکونه آتیا باحد الامرین فانه عین مذهب المخالف والمانع ابن الهمام فی التحریر فقیل فی حواشی شرح المختصر للسید ومیرزا جان انها ای المقدمة المذکورة مجمع علیها اجماعا قطعا فلا یصح منعها اذ منع المقدمة الاجماعیة القطعیة باطل اقول الاجماع علی الامتثال بها ای بالصلوة بخصوصها ای الصلوة خاصة دون العزم فی کل جزء من اجزاء وقت الصلوة فرع الاجماع علی وجوبها ای وجوب الصلوة فیه ای فی کل جزء من اجزاء وقتها لان الامتثال انما یکون بایقاع الواجب وقد تقدم الخلاف فیه ای فی وجوب الصلوة فی کل جزء کما عرفت فی ذکر المذاهب فلا اجماع علی وجوب الصلوة فی کل جزء فکیف یتحقق الاجماع علی الامتثال بها بخصوصها فی کل جزء فتامل لعله اشارة الی منع کون الاجماع علی الامتثال بالصلوة فرعا للاجماع علی وجوبها استنادا بان الامتثال فی وقت اعم من الوجوب فی ذلک الوقت فان الامتثال قد یکون باداء الواجب قبل وجوبه کالوضوء قبل دخول وقت الصلوة ثم اقول فی جواب هذا الاستدلال الخصم المخالف لمذهب الجمهور لا یقول بالمقابلة بین الفعل والعزم من الطرفین بان

[illegible]

[illegible]

يكون الفعل بدلا من العزم والعزم بدلا من الصلوة حتى يكون كل من البدل والمبدل منه اصلا وخلفا كخصال الكفارة بل الخصم يقول الفعل اصل والعزم خلف بدون العكس كالوضوء والتيمم فالامتثال بالصلوة بخصوصها لكونها اصلا لا يضره اى لا يضر الخصم كما ان الامتثال بوضوء المعذور لكون الوضوء اصلا لا يضر وجوب التيمم عليه بدلا من الوضوء ومعنى البدلية ان الواجب انما هو الفعل في كل وقت لكنه ان لم يفعل فعليه العزم الى ان يتضيق و القاضى واكثر الشافعية قالوا في الاستدلال انه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اى الفعل والعزم اجزاه اى كفى احدهما المكلف ولو اخل بهما اى بترك الفعل والعزم عصى التارك المخل وذلك معنى وجوب احدهما فثبت وجوب احدهما قلنا جواب هذا الاستدلال العصيان على تقدير الاخلال بهما ممنوع كيف لا وكثيرا ما لا يوجد في اول الوقت الفعل و ارادته اى ارادة الفعل ولا يلزم عصيان ولو قيل في رد هذا الجواب المراد اى مراد المستدل من العزم عدم ارادة الترك لا ارادة الفعل ولا شك في عصيان من اراد ترك الصلوة مثلا في اول الوقت وآخره فمنع العصيان غير مسموع قلنا في جواب هذا الرد سلمنا ان العزم بالمعنى المذكور واجب لكنه هو من احكام الايمان اى من توابع الايمان ودوامه لا دخل فيه للوقت اذ المؤمن يجب عليه ان لا يريد الترك فيثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الفعل الواجب ولم يدخل الا ترى لو اخل بالعزم بان اراد الترك عصى وان لم يدخل الوقت اى وقت الفعل الواجب فافهم فانه دقيق

و قيل في البديع وهو كتاب في الاصول لابطال مذهب القاضي واكثر الشافعية
انه لو كان العزم بدلا عن الفعل يسقط به اي بالبدل الفعل المبدل
كسائر الابدال فانها تسقط بها المبدلات كالتيمم فانه يسقط به الوضوء وليس
كذلك ههنا فان الصلوٰة لا تسقط حتى قال انه يتعين آخرا والجواب عما قيل
في البديع منع الملازمة في قوله انه لو كان العزم بدلا يسقط به المبدل
بانا لا نسلم لزوم سقوط المبدل لكون العزم بدلا بل نقول اللازم
سقوط الوجوب اي وجوب المبدل عند كون العزم بدلا وقد التزمه
اي سقوط الوجوب في تلك الحين واما في الآخر فلا بدل وبعض
الحنفية قالوا في الاستدلال برد مذهب بعض الشافعية لو كان
الفعل واجبا اولا اي في اول الوقت عصى المكلف بتاخيره اي
بتاخير الفعل عن اول الوقت لانه ترك الواجب وهو الفعل في وقته وهو
اول الوقت فثبت انه واجب في آخر الوقت قلنا في الجواب عن
استدلال بعض الحنفية لزوم العصيان بتاخير الفعل عن اول الوقت لكون
الفعل واجبا في اول الوقت ممنوع وانما يلزم العصيان بالتاخير
لو كان الفعل الواجب في اول الوقت مضيقا ولم يجب الفعل ههنا مضيقا
بل انما وجب موسعا فلا عصيان لتوسع وقته فالاداء في آخره كالاداء في اوله
في عدم العصيان مسئلة السبب في الواجب الموسع الجزء الاول
من الوقت عينا بعينه بلا انتقال السببية الى جزء آخر من الوقت عند الشافعية
وهو مختار ابن الهمام من الحنفية للسبق اي لسبق الجزء الاول على سائر الاجزاء في تحرير

له [illegible] ١٢ منه

له الجزء الاول اي الجزء الاول [illegible]

وعند عامة الحنفية ليس السبب في الواجب الموسع الجزء الاول عينا بل السبب
فيه الجزء الاول موسعا اي منتقلا سببيته من الجزء الاول الى ما بعده وهكذا
الى الجزء الآخر من الوقت كالمسبب فانه موسع من اول الوقت الى آخره
حاصله ان الجزء الاول ان اقترن به اداء الفعل استقر عليه السببية وان لم يقترن
به اداء الفعل انتقلت السببية الى الجزء الثاني فان اقترن بالجزء الثاني
الاداء فهو السبب وان لم يقترن به الاداء انتقلت السببية من الجزء الثاني
الى الجزء الثالث وهكذا الى الجزء الآخر وعند زفر السبب الجزء الاول
موسعا اي منتقلا سببيته الى ما اي الى جزء من الوقت يسع
ذلك الجزء الاداء اي اداء الفعل الواجب ويمكن الاداء فيه لا الى الجزء الآخر
من الوقت فمن صار اهلا للصلوة في الجزء الذي لا يسعها تجب عليه الصلوة
عند عامة الحنفية ولا تجب عليه الصلوة عند زفر رحمه الله قال السيد في حاشية
شرح المختصر عند زفر تستقر السببية على هذا الجزء اي الجزء الذي يبقى من
الوقت بقدر ما يسع الفعل فيه ولا تنتقل منه الى ما بعده وعند الائمة الثلثة تنتقل هكذا
الى الجزء الآخر انتهى وبعد الخروج اي خروج الوقت وانقضائه
كله فالكل فالسبب للفعل وقضائه كل الوقت بالاتفاق ومروي عن
ابي اليسر ان الجزء الاخير من الوقت متعين للسببية حينئذ اي
حين خروج الوقت كله واستدل على مذهب عامة الحنفية بالاجماع
اي الاتفاق على الوجوب اي وجوب الصلوة من اسلم او بلغ في
وسط الوقت فلو كان السبب هو الجزء الاول عينا لا تجب الصلوة عليه

فعلم ان کلا من الاجزاء سبب کالاول واذا لیس سببا عینًا فہو سبب علی الانتقال

ویمکن ان یقال فی جواب ہذا الاستدلال انہ ای وسط الوقت الذی اسلم الکافر وبلغ الصبی فیہ الجزء الاول من الوقت فی حقہما ای فی حق الکافر الذی اسلم والصبی الذی بلغ فصار السبب ہو الجزء الاول فتدبر لعلہ اشارۃ الی رد الجواب بان الشافعیۃ انما یقولون بسببیۃ الجزء الاول من الوقت لا بسببیۃ اول الاوقات بالنسبۃ الی المدرک فلیس الوسط باول الاجزاء الذی ہو السبب عند الشافعیۃ

فرع علی مذہب عامۃ الحنفیۃ صح عصر یومہ ای یوم العصر فی الوقت الناقص وہو وقت تغیر الشمس لان السببیۃ قد انتقلت الیہ فنقصانہ اوجب ناقصا وادی کما وجب ولا یصح عصر امسہ ای لا یصح قضاء عصر الیوم الآخر لان سببہ ای سبب عصر الامس ای الجملۃ ای مجموع الوقت ناقص من وجہ ای من جہۃ اشتمالہ علی الناقص وہو الوقت الآخر وکامل من وجہ فالواجب بہ لا یکون ناقصا من کل وجہ فلا یتادی عصر الامس الذی سببہ ناقص من وجہ وکامل من وجہ بالناقص من کل وجہ وہو الوقت الاخر الذی ہو ناقص من کل الوجوہ واعترض علی دلیل عدم صحۃ عصر الامس فی الناقص بلزوم صحتہ ای عصر الامس اذا وقع بعضہ ای بعض عصر الامس فی الوقت الناقص وبعضہ ای بعض عصر الامس فی الوقت الکامل فانہ ادی کما وجب لان السبب جملۃ الوقت ومتضمن للکامل والناقص فیکون الواجب ایضًا کذلک مع انہ لا یصح فعدل عن الجواب

السابق الى الجواب بقولنا ان الكل من الوقت كامل لان الوقت
الكامل فى الكل لما كان اكثر من الناقص فحكم على الكل بحكم الاكثر اعتبارا
بالغلبة اى غلبة الاجزاء الكاملة اذ للاكثر حكم الكل فلا نسلم ان الكل
ناقص من وجه فالواجب به اى بالكل كامل من كل وجه فيجب
اداء عصر الامس كما وجب اداء بعضه فى الكامل وبعضه فى الناقص لا يصح و
اذا اندفع الاعتراض المذكور بالعدول فورد على الدليل المذكور الاعتراض بانه
من اسلم فى الجزء الناقص من الوقت فلم يصل صلوة العصر فيه
اى فى هذا الجزء الناقص عن الوقت فيجب ان يصح فى الجزء الناقص
مع انه لا يصح فى ناقص غيره اى غير اليوم الذى اسلم فى الناقص منه
مع تعذر الاضافة اى اضافة السببية فى حقه اى فى حق من
اسلم الى الكل اى كل الوقت فانه فى الاوائل لم يكن مسلما فيكون السبب فى
حقه ذلك الوقت الناقص فينبغى ان تصح صلوته فى الجزء الناقص فاجيب
عن هذا الايراد بمنع عدم الصحة بانا لا نسلم ان صلوته فى الجزء الناقص
غير صحيحة بل نقول انه صحيحة فانه لا رواية عن المتقدمين فى عدم الصحة
وان اختلف المتأخرون فى الصحة وعدمها واذا لم تكن رواية عن المتقدمين
فى عدم الصحة فيلتزم الصحة كما هو قول بعض المشايخ وعزاه فى الفتاوى
الظهيرية الى فخر الاسلام وعدم الصحة قول شمس الائمة السرخسى وغيره وهو الاوجه
وهو مبنى على ما عليه المحققون من انه لا نقص فى الوقت لذاته وانما هو فى الاداء
كما اشار اليه بقوله والحق فى جواب الايراد ان لا نقص فى الوقت لذاته فان الوقت

قوله [illegible] اختلف المتأخرون [illegible] فخر الاسلام [illegible]

وقت کسائر الاوقات وانما لزم النقص فی الاداء ای اداء الصلوۃ دون القضاء بالعرض اے بواسطۃ امر عارض وہو کون ہذا الوقت ظرفا لعبادۃ الکفار فیتحمل ہذا النقص فی الاداء لئلا یحرم عن الاداء لشرفہ اے لشرف الاداء علی القضاء دون غیرہ اے غیر الاداء یعنے لا یتحمل ہذا النقص فے غیر الاداء وہو القضاء لعدم الشرف فیہ وکون وقتہ موسعا فلا ضرورۃ فے القضاء فے الناقص مع القدرۃ علی الکامل وصلوۃ المسلم فے ناقص غیر الیوم الذی اسلم فیہ قضاء فلا یتحمل النقص فیہ فلا یصح فے الناقص مسئلۃ لا ینفصل الوجوب وہو اشتغال ذمۃ المکلف بشئ من الفعل والمال عن وجوب الاداء وہو لزوم تفریغ ذمۃ المکلف عما اشتغلت ذمتہ بہ فی الواجب البدنی کالصلوۃ عند الشافعیۃ فانہم یقولون انہ لا یمکن تحقق الوجوب مع عدم تحقق وجوب الاداء فے الواجب البدنی بخلاف الواجب المالی کالزکوۃ فانہا عندہم قبل الحول کانت نفسہا واجبۃ بالنصاب دون ادائہا فانہ یجب بعد الحول بدلیل عدم الاثم ای اثم المکلف الذی وجب علیہ الزکوۃ بالتاخیر من وقت ملک النصاب الی حولان الحول فان مات قبلہ لا یواخذ بہا ولو کانت واجبۃ الاداء قبل حولان الحول اثم بالتاخیر وترک الاداء قبل حولان الحول والسقوط اے سقوط الزکوۃ عن ذمۃ المکلف الذی وجب علیہ الزکوۃ بالتعجیل اے بادائہا معجلاً قبل حولان الحول بنیۃ الفرض ولو لم تکن واجبۃ لم تسقط بالتعجیل فعلم انہا قبل

هو ان الحول واجبة لكنها ليست بواجبة الاداء اقول يرد عليهم من هذا الدليل
ايضاً الوضوء قبل الوقت فانه لا ياثم بالتاخير الى الوقت ويسقط بالاداء
قبل الوقت مع ان الوضوء بدنى فانفصل الوجوب عن وجوب الاداء فى
البدنى ايضاً بعين وبيلهم فى المالى واما الحنفية فقالوا بالانفصال
اى بانفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا سواء كان الواجب
بدنيا او ماليا لمن حاضت آخرا اى فى آخر الوقت من الفعل
الواجب كالصلوة لا قضاء للفعل المذكور عليها اى على من حاضت
اذ القضاء متفرع على وجوب الاداء والصلوة مثلاً واجبة فى اول الوقت
الى ان يتضيق باصل الوجوب وواجبة الاداء فى آخر الوقت فمن حاضت
فى آخر الوقت لم يجب الاداء عليها فلا يجب القضاء المتفرع على وجوب الاداء
عليها ونفس الوجوب متحقق لادراكها سبب الصلوة وهو اول الوقت بخلاف من
طهرت عن الحيض آخرا فانه تجب عليها القضاء لوجوب الاداء عليها فانها
ادركت آخر الوقت الذى ابتنى عليه وجوب الاداء و الحنفية استدلوا
على انفصال الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا بوجوب القضاء اى قضاء الفعل
الواجب كالصلوة على نائم كل الوقت وهو اى وجوب القضاء
فرع تحقق الوجوب اما نفس الوجوب او وجوب الاداء والاتفاق
اى اتفاق الفريقين من الشافعية والحنفية على انتفاء وجوب الاداء
اى اداء الفعل الواجب كالصلوة عليه اى على النائم المذكور
لعدم فهم الخطاب باقيموا الصلوة مثلا فى حقه حالا اى

احترازاً عن اللغو اے کون الخطاب لغوا لان النائم غافل غیر فاهم للخطاب وخطاب من لا یفهم لغو قیل فی التلویح رداً لهذا الاستدلال ولقائل ان یمنع عدم الخطاب بانا لا نسلم ان النائم لو کان مخاطباً بالاداء یلزم اللغو وانما یلزم اللغو اے کون الخطاب مع النائم لغوا لو کان النائم مخاطباً بالفعل الآن اے بان یفعل فے حالة النوم ولیس کذلک بل هو اے النائم مخاطب به ای بالفعل یعنے بان یفعل بعد الانتباه ای الاستیقاظ کالخطاب للمعدوم فانهم جوزوا خطاب المعدوم بناءً علے ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتے قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء القدرة التی بها یتمکن المامور من الاداء الا انه یشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبی علیه السلام کان مبعوثاً الے الناس کافة وصح امره فے حق من وجد بعده ویلزمهم الاداء بشرط ان یبلغهم ویتمکنوا من الاداء والجواب عما قیل فے الرد بما نص علیه العلامة قطب الدین الشیرازی فے شرح مختصر ابن الحاجب ان الکلام ههنا فی الخطاب تنجیزاً وهو ضد التعلیق فالخطاب بالمعدوم انما یصح تعلیقاً ولا فرق فی هذا الخطاب ای الخطاب التعلیقے بین الصبی الغیر المکلف والبالغ المکلف والمریض والصحیح والنائم والمستیقظ بخلاف الاول اے الخطاب التنجیزے فانه یتعلق بالبالغ الصحیح المستیقظ لا بالصبے والمریض والنائم فالخطاب للنائم کالخطاب للمعدوم خطاب تعلیقے ولا کلام فیه وانما الکلام فے الخطاب تنجیزاً وهو منفے عن النائم کما هو منفے عن المعدوم فعلی هذا اے علی تقدیر الکلام فے الخطاب تنجیزاً لو انتبه ای استیقظ الصبی النائم

بعد خروج الوقت بالغا القضاء ای قضاء الفعل الواجب الذی مضی وقته
وهو نائم کالصلوة التی بمضی وقتها وهو نائم علیه ای علی الصبی النائم
الذی استیقظ بالغا بعد خروج الوقت الا احتیاطا ای الان یقضی
هذه الصلوة علی سبیل الاحتیاط بلا وجوب علیه وهو قول بعض المشائخ وفی
الخلاصة والمختار ان علیه القضاء ونقله عن ابی حنیفة رح کذا فی التقریر شرح
التحریر فما قیل فی التلویح للتفتازانی ومحکم الاصول للحافظ امان الله
البنارسی استدلالا علی انفصال الوجوب عن وجوب الاداء ان الوجوب هو
اشتغال ذمة المکلف بالشیء لازم لاینفک قبل البعثة وقبل الدعوة لعقلیة الحسن
ای کون الحسن عقلیا کما هو مذهبنا ای مذهب الحنفیة لان استحقاق الثواب
لایخلو عن نوع شغل الذمة ولیس وجوب الاداء قبل البعثة وقبل الدعوة فانه
انما یکون بالطلب وهو بالشرع فوجد الوجوب بدون وجوب الاداء فانفصل
الوجوب عن وجوب الاداء فیرد علیه ای علی ما قیل انه ای
الشان یلزم ثبوته ای ثبوت الوجوب بدون الشرع ولم یقل به
ای بثبوت الوجوب بدون الشرع احد منا ای من اهل السنة والجماعة
وان نسب هذا الی المعتزلة وکیف یقول بثبوت الوجوب بدون الشرع احد منا
ولیس لنا ای لاهل السنة والجماعة اصل خامس تثبت به الاحکام سوی
الاصول الاربعة ثم اعلم انهم ای الحنفیة صرحوا بان لا طلب للفعل
فی اصل الوجوب بدون وجوب الاداء بل هو ای اصل الوجوب مجرد
اعتبار من جانب الشارع ان فی ذمته ای ذمة المکلف جبرا بلا اختیار

الفعل الواجب واورد علی ما صرحوا به ان اصل الوجوب للصلوة فی اول
الوقت واصل الوجوب للزکوة فی اول الحول والصلوة فی اول الوقت و
الزکوة فی اول الحول تسقطان الصلوة والزکوة الواجبین فلو لم یکن الطلب فی
اصل الوجوب کیف تسقطانهما لان الفعل بلا طلب کیف یسقط الواجب
فان اسقاط الواجب فرع لوجود الواجب وهو ای الواجب انما یکون واجبا
بالطلب واذا لم یوجد الطلب کما صرحوا فلا وجوب فای شیء یسقط بالفعل
و ایضا قصد الامتثال بالفعل الواجب انما یکون بالعلم به ای
بالطلب یعنی طلب ذلک الفعل الواجب فحیث لا طلب لا قصد للامتثال فکیف
یسقط الواجب بالفعل والجواب عن الایراد المذکور انا لا نسلم ان الواجب
انما یکون واجبا بالطلب فقط بل قد یکون واجبا بالسبب
ای بتحقق سبب ذلک الواجب ایضا والشیء قد یثبت فی الذمة ولا یطلب
کالدین المؤجل ای الدین الذی قدر له الاجل فانه ثابت فی الذمة
وغیر مطلوب بدون مضی الاجل والثوب المطار ای الثوب الذی اطارته
الریح والقته الی دار انسان او حجرته لا یعرف مالکه ای لا یعرف ان هذا الثوب
مملوک ای شخص فانه مشغول الذمة ولا طلب لعدم العلم بالمالک وانما قید بقوله
مما لا یعرف مالکه لانه اذا علم المالک فالاداء واجب والامتثال یتفرع علی
العلم بثبوته ای بثبوت الوجوب لا علی العلم بثبوت طلبه فلا
یقتضی السقوط سبق الطلب اقول فقه المقام ای فهم المقام وتحقیقه
ان لنا خطاب وضع بالسببیة ای ببیان ان هذا سبب لذلک کدلوک الشمس

سبب لوجوب صلوة الظهر فهذا الخطاب للوجوب اى لكون المسبب فى
ذمة المكلف وخطاب تكليف اى يقصد به تكليف المكلف بالاقتضاء اى
بالطلب منه ايقاع الفعل واذا كان الخطابان مختلفين فيجب ان يكون الثابت باحدهما
اى باحد الخطابين غير الثابت بالآخر اى بالخطاب الآخر والا اتحدا فثبوت
الفعل حقا سو كذا على الذمة اى ذمة المكلف من الاول وهو خطاب الوضع و
هو اى ثبوت الفعل حقا سو كذا الوجوب نفسه والطلب بايقاعه اى بايقاع
هذا الفعل فى العين اى فى الخارج من الثانى هو خطاب التكليف وهو وجوب الاداء
فعلم ان الوجوب شئ ووجوب الاداء شئ آخر سوى الوجوب ينفصل احدهما عن الآخر وعلم ايضا
ان لا طلب للفعل فى الاول اى فى وجوب نفسه بل الطلب للفعل فى الثانى
اى فى وجوب الاداء والا اى وان لم يكن كذلك بل كان الطلب فى الوجوب دون
وجوب الاداء فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب التكليف
لنم قلب الوضع اى عكس ما وضع شئ له فان وضع الحكم التكليفى لان
يومر بالتفريغ عن ذمته وهو مساوق للطلب والسببية ليست الا للتعريف
المحض بان عند وجود السبب يكون المكلف مشغول الذمة بالفعل بدون الطلب
فى الحال فلو عكس لامر انعكس الوضع فتدبر لعله اشارة الى ان هذا الفقه
مخالف لمن يرجع الخطاب الوضعى الى الخطاب التكليفى ولا يفرق بينهما مسئلة
الاداء فعل الواجب فى وقته اى وقت هذا الواجب
المقدر له اى لهذا الواجب وخرج به ما لم يقدر له وقت كالنوافل
المطلقة فانها لا تتصف بالاداء ولا بالقضاء بخلاف النوافل الموقتة كالسنن

قوله والا اى وان لا [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الاداء [illegible] [illegible] قوله وليس [illegible] القضاء [illegible] [illegible] [illegible] وان كان [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الوقت من [illegible] [illegible] ١٢ منه

الرواتب وصيام ايام البيض والست من الشوال فانها تتصف بالاداء والقضاء
وفسر ابن الهمام في التحرير الوقت المقدر له شرعا بقوله العمر وغيره ليشمل
الواجب المطلق والموقت شرعا واما كون العمر وقتا للنوافل المطلقة
فمن اقتضاء العقل لا من تقدير الشرع خرج به ما قدر له وقت لا شرعا كالزكوة
اذا عين لها الامام شهرا كذا ذكر الفاضل عضد في شرح المختصر لكن قال التفتازاني
في شرح الشرح ثم التقييد بقوله شرعا ينبغي ان يكون للتحقيق دون الاحتراز
عما ذكره الشارح لان ايتاء الزكوة في الشهر الذي عينه الامام اداء قطعا اللهم
الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه في ذلك الوقت بل في
الوقت الذي قدره الشارع حتى لو لم يكن الوقت مقدرا في الشرع لم يكن
اداء كالنوافل المطلقة بل النذور المطلقة واما على ظاهر كلام المصنف اي ابن
الحاجب فهو احتراز عما اذا عين المكلف لقضائه الموسع وقتا وفعله فيه وما قيل
انه احتراز عن الصلوة الفاسدة في وقتها بعيد جدا ومبني على ان شرعا يتعلق
بفعل لا بالمقدر اي فعل حال كونه مشروعا انتهى وذكر الفاضل ميرزاجان
في حاشية شرح المختصر او قدر لا شرعا كالزكوة يعين له الامام شهرا
فوقوعه في ذلك الشهر المخصوص من حيث انه عين له الامام ليس اداء و
ان كان وقوعها فيه من حيث انه من اجزاء ايتاء الزكوة اداء انتهى وقيل
في التحرير لابن الهمام وهو اي فعل الواجب في وقته المقدر له التساهل بالنسبة
الى الوقت فانه لا يشترط لكونه اداء وجود جميعه في الوقت بل الشرط ابتداؤه
اي ابتداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا غير العمر كالتحريمة

عند الحنفية فی صلوۃ العصر فلو وقعت التحریمۃ فی صلوۃ العصر فی الوقت وباقی الصلوۃ فی غیر الوقت فہی اداء والرکعۃ عند الشافعیۃ فی صلوۃ العصر والفجر فلو وقعت الرکعۃ فی الصلوتین المذکورتین فی الوقت وباقی الصلوۃ فی غیر الوقت فہی اداء ہذا علی ما ہو الاصح الاوجہ عندہم کما ذکرہ النووی وغیرہ والا ففی المحیط الصلوۃ الواحدۃ یجوز ان یکون بعضہا اداء وبعضہا قضاء کصلوۃ مصلی العصر غربت الشمس علیہ فی خلال صلوتہ وسبقہ الی ہذا الناطقی ایضاً وذکر ابو حامد من الشافعیۃ انہ قول عامۃ الشافعیۃ قیل وہو التحقیق اعتبار الکل جزء بزمانہ وعلی ہذا فلا یکون فی العبارۃ تساہل کذا فی التقریر ومنہ ای من الاداء الاعادۃ کما صرح بہ القاضی عضد فی شرح المختصر حیث قال ان الاعادۃ قسم من الاداء فی مصطلح القوم وان وقع فی عبارات بعض المتاخرین خلافہ وذکر السبکی فی شرح المنہاج انہ مصطلح الاکثرین وقال المحلی فی شرح جمع الجوامع وہو ظاہر کلام المصنف وصریح فیہ ما قال الغزالی فی المستصفی الواجب ان ادی فی وقتہ یسمی اداء وان ادی بعد وقتہ المضیق والموسع سمی قضاء وان فعل مرۃ علی نوع من الخلل ثم فعل ثانیا فی الوقت یسمی اعادۃ وقال الامام الرازی فی المحصول العبادۃ توصف بالقضاء والاداء والاعادۃ فالواجب ان ادی فی وقتہ یسمی اداء واذا ادی بعد خروج وقتہ المضیق والموسع یسمی قضاء وان فعل مرۃ علی نوع من الخلل ثم ثانیا فی وقتہ المضروب لہ یسمی اعادۃ وقال البیضاوی وہو ای الواجب اداء ان فعل فی وقتہ المعین وقضاء ان فعل فی غیرہ

والاداء مسبوقا باداء مختل يسمى اعادة وقيل انه قسم ثالث ليس من الاداء و
لا من القضاء وعليه مشى البيضاوي في المنهاج تاسيا لصاحب الحاصل في
المنهاج العبادة ان وقعت في وقتها المعين ولم يسبق باداء مختل فاداء والا
فاعادة وفي الحاصل الاتيان بالعبادة خارج اوقاتها يسمى قضاء وفي اوقاتها
اما ان يكون مسبوقا باداء مختل ويسمى اعادة اولا يكون ويسمى اداء وذكر التفتازاني
في شرح الشرح وظاهر كلام المتقدمين والمتاخرين انها اي الاداء والقضاء
والاعادة اقسام متباينة وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس باداء
ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح اي القاضي عضد صريحا نعم
كلام الامام الغزالي ان الاداء ما يؤدى في وقته ربما يشعر بذلك لو لم يناقش
في اطلاق التادية على الاعادة ولو سلم فحمل كلام المصنف عليه تكلف ظاهر لظهور
ان اولا في تفسير الاداء مقابل لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعا
انتهى وتعقبه الفاضل ميرزاجان بما نصه البيضاوي في مرصاده وقال و
اما ان حمل كلام المصنف عليه تكلف ظاهر لظهور ان اولا في تفسير الاداء مقابل
لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعا فالامر فيه بين بعد ما تحقق
عند الشارح ان الاصطلاح الشائع في لفظ الاداء ما ذكره فتامل انتهى

وهو اي الاعادة الفعل فيه اي في وقته المقدر له شرعا ثانيا
اي مرة اخرى لخلل[٥] واقع في فعله اولا وهو المشهور عند الشافعية
وهو الذي جزم به الامام الرازي ورجحه ابن الحاجب في مختصره وتردد فيه
السبكي في جمع الجوامع وقال القاضي ابوبكر والمحلي الخلل بفوات شرط

٥ قوله لخلل الخ [illegible]

اور كن وقيده ابن الهمام في التحرير بغير الفساد كترك شئ وبغير عدم صحة الشروع
لفقد شرط مقدور من طهارة او غيرها وقيل لعذر وفي الابهري في حاشية
شرح المختصر العذر بما ينقطع به اللوم فمن صلى منفردا ثم صلى بالجماعة ثانيا كان
اداء الصلوة ثانيا اعادة على التعريف الثاني لان طلب الفضيلة عذر
لا على التعريف الاول اذ لم يكن في ادائها اولا خلل ولما كان الظاهر حينئذ ان
يقع الواجب ما ادى اولا ويكون ما ادى ثانيا نفلا فلا تكون الاعادة واجبة
ولذا صرح غير واحد من شراح اصول فخر الاسلام بان الاعادة ليست بواجبة
بل بالاول يخرج عن العهدة وان كان على وجه الكراهة على الاصح وان الفعل
الثاني بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو فلا يكون واجبا قال والاصح انه
اي الاعادة وتذكير الضمير لكون الاعادة مصدرا وفي المصدر ذي التاء
يجوز التانيث والتذكير واجب ذكر ابن امير الحاج في التقرير
الاوجه الوجوب كما اشار اليه في الهداية وصرح به بعضهم كالشيخ حافظ الدين
في شرح المنار وهو موافق لما روي عن السرخسي وابي اليسر من ترك
الاعتدال يلزمه الاعادة وزاد ابو اليسر ويكون الفرض الثاني وعلى هذا يدخل
في تقسيم الواجب انتهى والقضاء فعله اي فعل الواجب بعده اي
بعد وقته المقدر له شرعا استدراكا لما فات عملا اي قصدا كما اذا تركه مع
تذكره او سهوا يتمكن الفاعل من فعله كالمسافر اي كصوم المسافر
فانه قادر على ان ياتي بالصوم في رمضان وليس له مانع شرعي ولا غير شرعي
يمنعه عن الصوم او لم يتمكن الفاعل من الفعل لمانع يمنعه عن الفعل

شرعا كالحيض فانه مانع عن الصوم والصلوة لم يتمكن المكلف من الصوم والصلوة لاجله او عقلا كالنوم فانه في وقت الفجر مثلا يمنع النائم المكلف عن الصلوة عقلا فالحج الصحيح بعد فساد الحج الاول اداء حقيقة لا قضاء لانه مؤدى في وقته وهو العمر والقضاء الفعل بعد الوقت قال السيد في حاشية شرح المختصر بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف به اي بالاداء ولا يوصف بالقضاء لوقوعه دائما فيما قدر له شرعا اولا انتهى واختاره الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر فتسمية حج الصحيح بعد الحج الفاسد قضاء كما وقع في عبارة مشائخنا وغيرهم مجاز من حيث المشابهة مع المقضي في الاستدراك لا حقيقة ومن جعل الاداء والقضاء في غير الواجب يدل له لفظ الواجب الواقع في تعريف الاداء والقضاء بالعبادة اي بلفظ العبادة فقال العبادة ان وقعت في وقتها المقدر له شرعا فاداء والا فقضاء ونص القاضي ابوزيد في التقويم وصدر الاسلام في شرحه على ان الاداء نوعان واجب ونفل كذا في التقرير وذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان الامام ذكر في اول التقسيم ان العبادة توصف بالاداء والقضاء والاعادة ولم يخصها بالواجب ثم قال الواجب اذا ادى في وقته سمي اداء الى آخر ما قال فعلمنا ان ذكر الواجب من باب التمثيل فقط انتهى قال القاضي عضد في شرح المختصر اقول تقسيم آخر للحكم وهو ان الفعل قد يوصف بكونه اداء وقضاء واعادة انتهى وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر قوله تقسيم آخر للحكم فيه اشعار بان الاداء والقضاء لا يختصان بالواجب بل يوصف المندوب

له قوله يدل الواجب قد عرفت عنها بان الاداء تسليم عين الواجب والقضاء تسليم مثله كما صرح به شيخ الاسلام

ايضا بهما وعليه قول الفقهاء والنوافل الموجبة تقضى ابدا وقول اكثر
الاصوليين الواجب ينقسم الى اداء وقضاء واعادة لا يقتضى عدم انقسام
المندوب اليها كيف ويجوز ان يكون بين المقسم والقسم عموم من وجه انتهى

مسئلة تاخير الفعل الواجب من المكلف المدرك لوقت الفعل
مع ظن المكلف المذكور الموت اى موت نفسه فى جزء ما
من الوقت اى وقت الفعل قبل الفعل معصية اتفاقا لان الجزء
الذى ظن المكلف موته فيه هو الجزء الآخر باعتبار المكلف لعدم بقاء المكلف
بعد هذا الجزء فالموت يجعل البعض وهو من الاول الى الجزء الذى ظن الموت
فيه كلا اى كل الوقت وترك الواجب كل الوقت موجب العصيان وذكر الفاضل
ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر ويفهم منه حال ما اذا شك فى الموت
وهى انه لا عصيان فى التاخير يدل عليه ما فى بعض شروح المنهاج فان لم
يمت المكلف الظان بالموت وظهر كذب ظنه وفعله اى فعل المكلف
الظان الفعل الواجب فى وقته المقدر له شرعا فالجمهور على انه اى
على ان فعل الواجب فى وقته اداء لا قضاء لصدق حده اى حد
الاداء عليه اى على فعل الواجب فى وقته اذ حد الاداء فعل الواجب فى
وقته المقدر له شرعا والشرع قد قدر الوقت من الاول الى الآخر ففى اى جزء
منه فعل المكلف ذلك الفعل الواجب كان اداء وبه قال ابو حامد الغزالى
من الشافعية كما نص عليه الاسنوى فى شرح المنهاج وقال القاضى
ابو بكر الباقلانى من المتكلمين كما نص عليه ابن الحاجب فى المختصر والقاضى

قوله معصية اتفاقا قال بعض الافاضل ... على ان الآخر الذى يتعين للوجوب بسبب ... الظن ان يكون بحسب الواقع ... باعتبار المكلف فالواجب ... بسبب البعض كلا ... قول من قال بالعصيان ... فى التاخير من ظن السلامة ... ان فعله ... والتحقيق ... والوجوب ... باعتبار ...

وفى بعض الحواشى ... لا يعصى بسبب العصيان ... على تقدير ... اتفاقا والاوجه ان ... بعض ... الموت ... الوجوب ... بوجود المانع ... فقال ١٢ ...

حسين من الفقهاء، كما نص عليه السبكي في جمع الجوامع فعله بعد الجزء الذي ظن موت نفسه فيه سواء كان في وقته المقدر له شرعًا او لا قضاء لان وقته اي وقت الفعل الواجب شرعًا بحسب ظنه اي ظن المكلف الظان موت نفسه في ذلك الجزء قبله اي قبل الجزء الذي ظن الموت فيه ولم يفعل فيه فيكون فعله في غير وقته فان ظنه سبب لتعين ما قبل ذلك الجزء وقتا له شرعًا اذ الشارع جعل ظن المكلف مناط الاحكام الشرعية وفعله في غير وقته المقدر له شرعًا قضاء لا اداء، قال الامدي الاصل بقاء جميع الوقت وقتا للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتاخير مخالفة هذا الاصل وتضييق الوقت بمعنى انه اذا بقي بعد ذلك الوقت كان فعل الواجب فيه قضاء ولهذا لا يلزم من عصيان المكلف بتاخير الواجب الموسع عن اول الوقت من غير عزم عند القاضي ان يكون فعل الواجب بعد ذلك الوقت قضاء، ثم قال وهو في غاية الاتجاه ورد بالفرق بانه لم يلزم كونه قضاء ههنا لان الوقت لم يصر مضيقا بالنسبة الى ظنه ههنا بخلافه ثمه نعم لو كان كونه قضاء مبنيا على ان العصيان ينافي الاداء لاتجه ما ذكره كذا ذكر التفتازاني في شرح الشرح لكنه ليس كذلك على ما يظهر من شبهته كذا قال العلوي في حاشية شرح الشرح خلافا للقاضي اي على القاضي اعتقاد المكلف انقضاء الوقت اي انقضاء وقت الفعل الواجب بعد مجيئه قبل دخوله اي دخول الوقت والحال انه لم يجئ فضلا عن الانقضاء، واخر الفعل ولم يشتغل به فانه يعصي اتفاقا فاذا بان اي ظهر الخطأ اي خطأ اعتقاده بان ظهر

ان الوقت كان لم يجئ فلم ينقض بل الآن جاء، وفعل المكلف المعتقد
لانقضاء الوقت بعد ظهور الخطأ الفعل كالصلوة في الوقت المقدر له شرعًا
فهو اى الفعل المذكور اداء اتفاقا بين الجمهور والقاضي بلا خلاف
فلا اثر للاعتقاد البين خطأه ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر نظاهره انه
قياس خلفي اى لو كان في الفعل في الوقت المشروع اولا مع تاخيره
عن الوقت المظنون قضاء لزم ان يكون قضاء ايضا لو اعتقد انقضاء الوقت
واللازم باطل بالاتفاق فكذا الملزوم انتهى وتوضيحه انه لو صح الدليل المذكور
لكون فعل الظان في الوقت قضاء لزم ان يكون فعل هذا المعتقد ايضا قضاء
فانه يجرى منه كما يجرى في ذلك بان يقال وقت فعل هذا المعتقد شرعًا
بحسب اعتقاده قبل هذا الوقت ولم يفعل الفعل المذكور قبل هذا الوقت بل
فعله في هذا الوقت ففعله في غير وقته وهذا هو القضاء والتالي باطل فالمقدم
مثله اقول الفرق بين ظن الموت واعتقاد انقضاء الوقت بيّن فان
في الاول اى في ظن الموت اعتقاد عدم الوقت مطلقا لا للاداء
ولا للقضاء وفي الثاني اى اعتقاد الانقضاء اعتقاد عدم وقت الاداء
لا اعتقاد عدم الوقت مطلقا فالاول متضيق من كل وجه من الاداء والقضاء
وبعد التضيق كذلك لا يكون اداء بخلاف الثاني فانه ليس بمتضيق من
كل وجه بل هو متضيق في اعتقاده من وجه الاداء دون وجه القضاء
وبعد التضيق كذلك يكون اداء لا قضاء فتامل اشارة الى ان الفرق
غير نافع في كون الفعل في الاول قضاء وفي الثاني اداء لان القاضي

جعل الدوران مع الظن لتحقق العصیان فی الصورتین لانہ لو ظن الموت
فی جزء من الوقت ولم یؤد قبلہ بل اخرہ الی ما بعدہ یکون عاصیًا و لو
ظن انقضاء الوقت ثم ادی الفعل فی الوقت یکون عاصیا ایضًا اذ الوقت
بحسب ظنہ فی الصورتین قبل الوقت المؤدی فیہ وہو قد انقضی ومؤخر الفعل
الی ان ینقضی الوقت عاص فالعصیان لاینافی الاداء کما فی صورۃ اعتقاد
الانقضاء ومن اخر الفعل کالصلوۃ مع ظن السلامۃ فی الوقت الآتی ای
مات فجاءۃ ای بغتۃ فالتحقیق انہ ای من اخر لایعصی اذ التاخیر جائز
لہ ہہنا بخلاف التاخیر مع ظن الموت فانہ غیر جائز ولا تاثیم بالجائز
اشار بلفظ التحقیق الی انہ فیہ خلافا والی ضعف قول من قال بالعصیان بدلیل
تحقق الوجوب ورد ذلک القول بوجہین احدہما ان معنی الواجب علی ما مر ما
یذم شرعًا تارکہ فی جمیع وقتہ وہنا ما ترکہ فی جمیع وقتہ باختیارہ بل ترکہ فی
بعضہ باختیارہ وفی بعض آخر بالموت الذی لم یکن باختیارہ وثانیہما انہ علی
تقدیر عدم الموت لایعصی اتفاقا فکذا علی تقدیر الموت لان الموت لایصلح سببا
للعصیان وقد ردہ المصنف ایضًا موافقا لما ردہ القاضی عضد شارح المختصر بان
التاخیر جائز لہ الی الوقت المضیق اذ الکلام فی الواجب الموسع ولا تاثیم فی
فعل الجائز والقول بان شرط الجواز ای جواز التاخیر سلامۃ
العاقبۃ نفسہا لا العلم بہ ای بسلامۃ العاقبۃ حتی یؤدی شرط العلم
بسلامۃ العاقبۃ الی التکلیف بالمحال فان العلم بسلامۃ العاقبۃ ممتنع الحصول عادۃ
وما ہو کذلک فہو محال بالعادۃ وشرط المحال عادۃ تکلیف بالمحال العادی

وانہ عیب والعیب علی الحکیم تعالیٰ شانہ غیر جائز فیکون تکلیفا محالا فیؤدی
ہذا الشرط الی التکلیف المحال واذا جعل الشرط نفس سلامۃ العاقبۃ فی الواقع فلم
یؤد الی التکلیف المحال لان سلامۃ العاقبۃ وان لم یکن اختیاریا للمکلف لکنہا
غیر ممتنعۃ الوقوع فلیس التکلیف شرطہ تکلیفا بالمحال حتی یؤدی الی التکلیف
المحال یقتضی ہذا القول التخییر بین ممکن ای جائز وہو التاخیر
حال السلامۃ و ممتنع ای محال وہو التاخیر عند عدم السلامۃ لاستحالۃ
المشروط عند عدم الشرط وھو ای التخییر بین ممکن وممتنع محال والمحال معدوم
فہو یرفع حقیقۃ التخییر فیکون واجبا معینا لامخیرا او عدم التخییر یرفع حقیقۃ
التوسع لان الموسع مندرج تحت التخییر وکان الکلام فی الواجب الموسع
فتدبر لعلہ اشارۃ الی انہ منقوض بالواجب العمری ومنقوض بالتخییر بین الصوم
والاطعام فان یعنی ان تحقق فالاطعام ممکن وان لم یتحقق فہو ممتنع وفرق ابن الحاجب
بین ما وقتہ العمر ای الواجب الذی وقتہ تمام العمر کالحج
فیعصی بالتاخیر ان کان مع ظن السلامۃ والموت فجاءۃ وبین غیرہ
ای غیر ما وقتہ العمر وہو الواجب الموسع فلا یعصی المکلف ان اخرہ عن
الوقت مع ظن السلامۃ ومات فجاءۃ حیث قال فی المختصر وہذا بخلاف ما وقتہ العمر
فانہ لو اخرہ ومات عصی والا لم یتحقق الوجوب انتہی لیس بسدید لان
الوجوب مشترک بین الواجب العمری والواجب الموسع فان کان
سبب العصیان فی الاول الوجوب فینبغی ان یعصی بالثانی ایضا وعذر الفجاءۃ
فی الواجب الموسع بان الموت فجاءۃ لیس بصنع منہ بل ہو مفوت للواجب ولم یدرکہ

حتى يفرغ من قبل ان يصادفه الموت فلا يعصي عامر في الواجب الموسع
والواجب العمري لا يختص بالواجب الموسع فلو قبل عذر الفجارة في الواجب الموسع
قبل في الواجب العمري فلا فرق و لا وجه للعصيان في الواجب العمري دون الواجب
الموسع وفيه ما فيه [له] فانه فرق بين العمري وغيره كالظهر مثلا بان ترك الظهر مع
ظن السلامة والموت فجاءة ليس في جميع وقته المقدر له شرعا اذ وقته باق لو لم
يمت لاداه فيه بخلاف الواجب الذي وقته العمر اذا ترك بسبب موت الفجاءة فانه
ترك في جميع وقته وهو تمام عمره ولا يبقى بعد موته وقت في الواقع فالموت فجاءة قبل وقت
التضيق في الواجب الموسع لا يوجب العصيان ولا يلزم عدم تحقق الوجوب اذ
ترك الواجب انما يوجب العصيان اذا ترك في جميع وقته المقدر له شرعا
وههنا ترك في جميع وقته المقدر وهناك ترك في بعضه فعدم العصيان
لا يخل في تحقق الوجوب وذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر
ان الفرق بين الواجب الموسع الذي وقته العمر كالحج وبين الواجب الموسع
الذي ليس وقته تمام العمر كالظهر مثلا خلاف مذهب الجمهور في المحصول يجوز له التاخير
فيما يسع له العمر بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى تعين وعصى
بالتاخير مات او لم يمت وفي المنهاج الموسع قد يسع العمر كالحج وقضاء
الفوائت فله التاخير ما لم يتوقع فواته ان اخر لمرض او كبر اي اذا لم يكن توقعه
للفوائت على تقدير التاخير لعلة المرض او الكبر وقال السيد في حاشية شرح
المختصر الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مشكل فان ما يسع وقته العمر ان لم يجز
تاخيره اصلا لم يكن موسعا قطعا وان جاز فاما مطلقا فلا عصيان بالتاخير

[illegible]

مع الموت فجأة اذ لا تأثيم بالجائز واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف
بالمحال كما في غيره وعلى تقدير عدم الفرق لا يعصى للدليل الدال على جواز
التاخير فيما وقته ليس تمام العمر ولكن المصنف لما اختار الفرق بينهما توجه
عليه النقض بالموسع الذي وقته تمام العمر فتصدى لدفعه بان في الموسع الذي
وقته العمر لو جاز له التاخير ابدا واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا بخلاف
الظهر مثلا فان جواز تاخيره الى ان تضيق وقته فلا يرتفع الوجوب كذا ذكر
السيّد قدس سره قال القراباغي اقول اذا فرض وقوع الفجاءة قبل وقت
التضيق فلو جاز له التاخير واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا فالاصوب ان
يقال ترك الظهر في الصورة المفروضة ليس تركها في جميع الوقت المقدر له
شرعا فلم يتحقق العصيان اذ لم يترك الواجب في جميع وقته وهذا بخلاف ما وقته
العمر اذا ترك بالفجاءة لانه ترك في جميع الوقت المقدر له شرعا لانه تمام عمره و
اعترض عليه السيد رحمه الله موافقا لما ذكر في بعض شروح المنهاج من
ان الفرق المذكور لا يقدح فيما ذكرنا من الدليل المشترك بين الصورتين غايته
انه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى احدهما لمقاومة كل منهما الآخر
ثم قال والذي يمكن ان يقال في توجيهه هو ان المعارض اعني ارتفاع الوجوب
دليل قطعي وما ذكرتموه ظني فعمل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها تعين اعمال المعارضة
القطعي دونه اقول ما ذكر من الدليل قطعي لقطعية مقدماته على ما لا يخفى واما المعارض
فليس بتام سيما ان يكون قطعيا مفيدا للعلم وذلك لانه لا يلزم رفع وجوبه
لانه ما تركه في جميع الوقت المقدر له شرعا بحسب ظنه اذ الوقت بحسب ظنه

ازید من ہذامسئلۃ اختلف فی وجوب القضاء ھل ھو بامر ... بل غیر
امر وجب الاداء بہ وعلیہ اے علی وجوب القضاء بامر جدید الاکثر
اے اکثر الاصولیین کما نص علیہ ابن الہمام فی التحریر ومنہم اصحابنا
العراقیون وصاحب المیزان وعامۃ الشافعیۃ والمعتزلۃ کما نص علیہ ابن
امیر الحاج فی التقریر وہو مذہب الامام فی المحصول والارموی فی الحاصل
وصاحب التحصیل کما نص علیہ الاسنوی ومختار ابن حاجب فی المختصر
او بما ای بامر یوجب الاداء وھو ای وجوب القضاء بامر اوجب الاداء
المختار لعامۃ الحنفیۃ کالقاضی ابی زید وفخر الاسلام وشمس الائمۃ السرخسی
ومتابعیہم وبہ قال بعض الشافعیۃ والحنابلۃ وعامۃ اہل الحدیث کما نص علیہ
ابن امیر الحاج فی التقریر ثم ھذا الاختلاف الواقع فی ان وجوب القضاء
بامر جدید او بامر سابق فی القضاء بمثل معقول ای مثل یدرک العقل مماثلتہ
للفائت کالصلوۃ للصلوۃ والصوم للصوم فقط دون القضاء بمثل غیر
معقول فانہ لایجب الا بدلیل آخر بالاتفاق کما صرح بہ البعض کشارح
البدیع وصاحب الکشف وصاحب التلویح وصاحب التحریر او فی القضاء
مطلقا سواء کان بمثل معقول او بمثل غیر معقول کالفدیۃ للصوم کما ھو
الظاھر من اطلاق ائمۃ الاصول کفخر الاسلام وشمس الائمۃ السرخسی و
الدلیل للاکثر ان وجوب القضاء لو کان بامر اوجب الاداء فاقتضی
ہذا الامر للقضاء کما یقتضی للاداء فیکون صم یوم الخمیس الذی ہو امر باداء الصوم یوم
الخمیس مقتضیا لصوم یوم الجمعۃ الذی ہو قضاء عن صوم یوم الخمیس وعلم اقتضاء

٦٣ يوم الخميس صوم يوم الجمعة بديهي والا اي وان لم يكن
عدم الاقتضاء المذكور بديهيا كان الصوم في يوم الجمعة اداء برأسه
لا قضاء للاول فان الاداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا واذا كان كلام
الشارع صم يوم الخميس مثلا مقتضيا لصوم يوم الجمعة فكان هذا الكلام في قوة
قولنا صم اما يوم الخميس او يوم الجمعة وهو تخيير بينهما فيدل على كون يوم
الجمعة ايضا وقتا للصوم وسواء للصوم في يوم الخميس لان النص كما يدل
على يوم الخميس يدل على صوم يوم الجمعة فلا يعصي المكلف بترك الصوم يوم
الخميس كما لا يعصي بترك الصوم يوم الجمعة وهذا باطل فوجوب القضاء بامر لوجوب
الاداء ايضا باطل وهذا الدليل للاكثر انما يتم لو كان عامة الحنفية
ادعوا الانتظام لفظا اي انتظام وجوب القضاء في لفظ يوجب الاداء
بان اللفظ الذي يدل على القضاء بالمطابقة او التضمن وهو اي ادعاء الانتظام
لفظا بعيدا من عامة الحنفية كيف ولا يليق بحال احاد من الناس فما ظنك
باصحاب الايدي الطويلة في العلوم ولو كان الدعوى هذا لما احتاجوا في ايجاب
القضاء الى دليل زائد وحكموا بوجوب قضاء كل واجب كالجمعة والعيد وتكبيرات
التشريق ولعل مقصودهم اي مقصود عامة الحنفية من القول بوجوب
القضاء بما يوجب الاداء مطالبة شيء تتضمن مطالبة مثله اي مثل
ذلك الشيء عند فوته اي فوت ذلك الشيء فايجاب الاول اي الاداء
بنص موجب ايجاب الثاني اي القضاء بذلك النص لا بنص مبتدأ
فان ايجاب الاول يدل على ان ذمة المكلف مشغولة بما اوجب عليه فلا بد من

ط قوله والا اي وان لم يكن بديهيا [illegible] وانما كان اداء لا قضاء [illegible] بمنزلة قوله صم يوم الخميس او يوم الجمعة [illegible] اي الاول [illegible] فكان [illegible] العصيان [illegible]
ع قوله ولعل مقصودهم [illegible] الوقت ظرف [illegible] ولا [illegible] لانه سبب للوجوب [illegible] السبب على السبب [illegible]

تفريغ الذمة والتفريغ اما باتيان ما اوجب او باتيان مثل ما اوجب عند فوت ما
اوجب نعم معرفات القضاء اى الاشياء التي يعرف بها القضاء بمثل
معقول او فيه اى غير معقول يجوز ان تكون تلك المعرفات غيره
اى غير ما يوجب الاداء نصا كان ذلك الغير او قياسا غير النص فلا
يرد انه اذا وجب القضاء بما يوجب الاداء فما الحاجة الى النصوص الواردة في
القضاء لان النصوص الواردة في القضاء معرفات للقضاء يحتاج اليها لمعرفة
المثل لا موجبات له لكن الكلام في هذا المقام في اصل سبب الوجوب
اى في نفس سبب وجوب القضاء وموجبه بل هو امر الاداء الموجب له او امر آخر
غير امر الاداء فافهم فانه دقيق وما يجاب به عن دليل الاكثر في المشهور
على ما ذكره ابن الهمام وغيره ان مقتضاه اى مقتضى صم يوم الخميس امران
الاول الصوم فان المقيد يتضمن المطلق والثاني كونه اى كون الصوم في يوم الخميس
فاذا عجز المكلف عن الثاني اى كون الصوم في يوم الخميس لفواته اى لفوات
الصوم يوم الخميس بقي اقتضائه اى اقتضاء صم يوم الخميس الصوم مطلقا سواء كان في الجمعة
او غيرها فلا نسلم بداهة عدم اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بل الاقتضاء بين
ولا يلزم كون صوم يوم الجمعة اداء لان وقته ما هو مستفاد من القيد وهو قد فات ففعله
في غير وقته وهو المعنى من القضاء ولا سواء اذ الاقتضاء لصوم يوم الخميس اولا وبالذات
والصوم يوم الجمعة ثانيا وبالعرض عند فوات الصوم يوم الخميس فلا يكون الصومان
مساويين قال في غاية التحقيق لانا لا نسلم ان مقتضى صم يوم الخميس امران
بل مقتضاه الصوم في يوم الخميس فقط اذ لا وجوب للصوم في صم يوم

الخميس الا بالقيد اى بكونه فى يوم الخميس لا مطلقا وهذا اى كون
الوجوب بالقيد لا يجب الصوم قبله اى قبل القيد وهو يوم الاربعاء مثلاً
ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا سواء كان فى ضمن
هذا المقيد او لا بل انما يلزم وجوب المطلق فيه اى فى ضمن هذا المقيد و
فى شرح المختصر لابن الحاجب هذه المسئلة اى مسئلة ان وجوب
القضاء بامر جديد او بالامر الاول الموجب للاداء مبنية على ان المقيد هو المطلق
والقيد وهما يتعددان وجودا فى الخارج بان وجود المطلق فى
الخارج غير وجود القيد فيه او يتحدان اى المطلق والقيد وجودا فيه اى
فى الخارج وعبارة شرح المختصر هذه واعلم ان هذه المسئلة مبنية على ان المقيد
هو المطلق والقيد وهما شيئان كما فى التعقل والتلفظ وما صدقا عليه وهو
شئ واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو نظرا الى ان التركيب من الجنس
والفصل وتمايزهما فى العقل او فى الخارج انتهى اى لا خفاء فى انا اذا تعقلنا
صوما مخصوصا وقلنا صوم يوم الخميس فقد تعقلنا امرين يعنى الصوم وخصوص يوم
الخميس وتلفظنا بلفظين فاما ان المامور به هو هذان الامران او شئ واحد يصدقان
عليه ويعبر عنه باللفظ المركب عنهما مثل صوم يوم الخميس مثلا فمختلف فيه
فمن ذهب الى الاول جعل القضاء بالامر الاول لان المامور به شيئان فاذا
انتفى احدهما يعنى الخاص بقى الآخر يعنى المطلق فثبت بالامر الاول ومن
ذهب الى الثانى جعل القضاء بامر جديد لانه ليس فى الوجود الا شئ واحد
فاذا انتفى سقط المامور به ثم اختلافهم فى هذا الاصل وهو ان المطلق والقيد

بحسب الوجود شيئان او شئ واحد يصدق عليه المعنيان ناظرا الى الاختلاف في اصل آخر وهو ان تركب الماهية من الجنس والفصل وتمائزهما هل هو بحسب الخارج او بحسب العقل فان قلنا بالاول كان المطلق والقيد شيئين لانهما بمنزلة الجنس والفصل وان قلنا بالثاني وهو الحق كان بحسب الوجود شيئا واحدا كذا في شرح الشرح في توجيه كلام شارح المختصر وقال الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر اقول الاوضح ان يقال هذه المسئلة مبنية على ان المطلق ليس الا المقيد لان المطلق في الامر ليس الا الموجود في الخارج وهو المقيد سواء قلنا بوجود الطبيعة لابشرط شئ وهو المطلق ام لا لكن النزاع في ان ذلك المقيد هل هو في الخارج شيئان كما في اللفظ والعقل ام شئ واحد يعبر عنه بالمركب اى باللفظ المركب ويالمفهوم المركب الذي كان مدلولا عليه لذلك اللفظ المركب وهو ما يصدق عليه المطلق والقيد ونبه بالتعبير عن المقيد بلفظ ماصدقا عليه ثانيا على ان في هذا الشق وهو ان لايكون المطلق والمقيد شيئين في الخارج لابد ان يصدق المطلق والقيد على هذا الشئ الواحد لعدم التمايز بين الكل والجزء وكذا بين الجزء والجزء الآخر انما التمايز بينهما في العقل فيصح الحمل نظرا الى الاتحاد الخارجي ولما لم يكن المطلق والقيد عين الجنس والفصل اذ لا يحصل من الصلوة ومن تقييدها بالوقت المعين نوع حقيقي له وحدة حقيقية بل ليس هذا الا تركيبا اعتباريا نبه على ذلك بقوله ويظهر ذلك اشارة الى انه نظرله فان قلت ماصدق عليه الذي يوجد في الخارج ليس مركبا في العقل من هذين المفهومين كيف

ولو کان کذلک کان ترکیبا حقیقیا لانطباقه علی موجود خارجی قلت کما ان الجسم
موجود فی الخارج کذلک الجسم الابیض فذلک مما لا شک فیه وذلک لا یقتضی
کون الترکیب منهما حقیقیا کما فی ہذا المثال اقول الاظهر فی توجیه الخلاف ان
المطلق فی العبادة الموقتة هی تلک العبادة والوقت قید له خارج عنه لکنه
یحتمل ان یکون شروطا به حتی لا یصح شرعا بدونه اذ لا یجعله الشارع شرطا فی
صحته نفسها بل فی کمالها فاذا فات قید یبقی اصل وجوبها مع نقص فیه وحینئذ لا
تکون المسئلة مبنیة علی الخلاف الذی ذکره اذ فیه بعد اما اولا فلان بناء
العرف واللغة علی تدقیقات الفلاسفة لیس علی ما ینبغی واما ثانیا فلانه علی
ما ذکره کان الحق هو ان القضاء کان واجبا بامر جدید اذ قد تقرر فی الحکمة
ان لا تمایز بین الجنس والفصل فی الخارج والا لم یصح الحمل علی ما قرره
فی المواقف وحینئذ للقائل بانه لم یجب بامر جدید بل بالامر الاول ان یقول
لیس کلامی مبنیا علی ہذا حتی یندفع بما تقرر فی الحکمة بل بما قررنا ولا یخفی
ان ذلک الاحتمال محمل صحیح اظهر مما ذکره ویحتمل ان یکون مبنیا علی ما قررنا
فلا یحسن الجزم بالاول انتهی اقول ردا علی من ذهب الی وجوب
القضاء بامر جدید بناء علی اتحاد المطلق والقید والقید ههنا ای
فی صوم یوم الخمیس ظرف زمان وهو یوم الخمیس واتحاد مقولة متی
ای الزمان بالمظروف وهو الصوم ههنا ان صح کما ذهب الیه
الفلاسفة فلا یلزم من انتفاء فرد منها ای من مقولة متی انتفاءه
ای انتفاء المظروف الذی هو معروض المقولة اتفاقا الیس زید

الموجود فی امس ہو الموجود فی الآن وفی روستی قد تبدل وما تبدل زید
فاتحاد الظرف مع المظروف لا یدل علی ان الظرف لو انتفی انتفی المظروف
فیلزم بطلان ایجاب المطلق من بطلان ایجاب القید فیحتاج الی امر جدید فلیس
ابتناء المسئلة علی الاتحاد والتعدد فتامل لعلہ اشارة الی انا سلمنا انہ لا یلزم
انتفاء المظروف عند انتفاء الظرف لکن لا نسلم انہ لا یلزم بطلان ایجاب المظروف
عند بطلان ایجاب الظرف فان الایجاب عند اتحاد الظرف والمظروف واحد
لا تعدد فیہ فبطلان ایجاب الظرف بعینہ ہو بطلان ایجاب المظروف فیحتاج فی
القضاء الی ایجاب جدید علی مذہب من قال بالاتحاد البتة ونوقض مختار الحنفیة
وہو ان وجوب القضاء بامر یوجب الاداء بنذر اعتکاف رمضان یعنی
من نذر ان یعتکف فی شہر رمضان ہذا اذا لم یعتکفہ ای لم یتفق لہ
ان یعتکف فی رمضان حیث یجب فی ظاہر الروایة قضاؤہ ای
قضاء ہذا الاعتکاف المنذور بصوم جدید سوی رمضان آخر حیث لا یصح
قضاء ہذا الاعتکاف فی رمضان آخر ولم یوجبہ النذر ای لم یوجب
نذر الاعتکاف الذی سبب لاداء الاعتکاف الصوم الجدید اذ لو کان موجبًا
للصوم الجدید لکان موجبا للاداء ایضًا بالصوم الجدید واذا کان موجبا للاداء بالصوم
الجدید لما صح اداء ہذا الاعتکاف مع صوم رمضان والتالی باطل فالمقدم مثلہ
فعلم ان موجب القضاء امر آخر غیر موجب الاداء والجواب عن ہذا النقض
ان نذر الاعتکاف کان موجبا لہ ای للصوم الجدید ولا نسلم
ان النذر لم یوجب الصوم الجدید لانہ ای الصوم الجدید شرطہ ای

شرط الاعتکاف لقوله علیه السلام لا اعتکاف الا بالصوم رواه الدارقطنی والبیهقی والنذر موجب للاعتکاف وایجاب المشروط موجب لایجاب الشرط فایجاب الاعتکاف یکون موجبا لایجاب الصوم الجدید لکن ما ظهر اثره ای اثر نذر الاعتکاف فی ایجاب الصوم الجدید لمانع عن الظهور وهو ای المانع وجوبه ای وجوب صوم رمضان قبله ای قبل النذر والاداء اشرف من القضاء واداء هذا الاعتکاف المنذور لا یمکن الا فی رمضان و فیه الصوم الغیر المقصود للاعتکاف فحینئذ ان ادی الاعتکاف فاما ان یترک صوم رمضان وهو ظاهر الفساد واما ان یرد الصوم المقصود الذی هو الشرط الی غیر المقصود وهو احق فلذا جاز ایفاء هذا النذر بهذا الصوم التبعی فلما زال المانع بانقضاء رمضان ظهر اثره ای اثر نذر الاعتکاف فی ایجاب الصوم الجدید ولهذا ای ولاجل انه ظهر اثره لزوال المانع لا یقضی النذر المذکور فی رمضان اخر ولا فی واجب اخر لان الصوم غیر مقصود للاعتکاف فیهما سوی قضاء رمضان الاول اذا لم یصم فی رمضان الاول فیجوز قضاء الاعتکاف فی قضاء صوم رمضان الاول اذا الخلف الذی هو قضاء رمضان فی حکم الاصل الذی هو رمضان الاول فلما کان الاعتکاف صحیحا فی رمضان الاول صح فی قضائه لصومه هذا ای خذ ذا **مسئلة** مقدمة الواجب المطلق والمراد بالمقدمة ههنا ما یتوقف علیه الشیء وینقسم الواجب بالنسبة الیها الی قسمین لان ایجابه والامر به اذا کان مقیدا بما یتوقف علیه فهو الواجب المقید کما فی قوله تعالی واذا نودی

للصلوٰة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله قيد ايجاب السعى الى ذكر الله تعالیٰ
اى صلوٰة الجمعة وخطبتها بالنداء اذا لم يكن مقيدا به فهو الواجب المطلق اى
بالنسبة الى مالم يقيد به وان كان مقيدا بالنسبة الى مقدمة اخرى كما فى قوله
تعالى اقم الصلوٰة لدلوك الشمس فان اقامة الصلوٰة واجبة مطلقة بالنسبة
الى الوضوء لعدم تقيدها به فى الامر بها مع توقفها عليه ومقيدة بالنسبة الى الوقت
الذى قيدت به فى الامر بها فالواجب المطلق مالم يقيد ايجابه بما يتوقف عليه
لا مالم يقيد ايجابه بشئ اصلاً فان ايجاب كل فعل مقيد تقديراً بوجود محله والقدرة
الممكنة فيه الى غير ذلك كذا قال الابهرى فى حاشية شرح المختصر وذكر
التفتازانى فى شرح الشرح قد فسر الواجب المطلق بما يجب فى كل وقت
وعلى كل حال فنوقض بالصلوٰة فزيد فى كل وقت قدره الشارع فنوقض بصلوٰة
الحائض فزيد الا لمانع وهذا لا يشمل غير الموقتات كالنذور الموقتة والايمان المطلقة
ولا مثل الحج والزكوٰة من الموقتات فى ايجاب ما يتوقف عليه من الشروط
والمقدمات واشار المحقق الى ان المراد الاطلاق والتقييد بالنسبة الى تلك
المقدمة حتى ان الزكوٰة بالنسبة الى تحصيل النصاب مقيد فلا يجب والى تعيينه
وافرازه مطلق فيجب انتهى قال الامام فى المحصول الواجب المطلق هو ما
يجب على كل مكلف فى كل حال ويلزم منه ان لا يوجد واجب مطلق اصلاً
اذ ما من واجب يجب فى كل حال حتى فى حال الحيض وقيل ما يجب على
كل مكلف فى كل وقت وعليه ما عليه كذا ذكر العلوى فى حاشية شرح الشرح
وذكر السيد الشريف فى حاشية شرح المختصر الواجب المطلق ما لا يتوقف

وجوبه على مقدمة موجودة من حيث هو كذلك وانما اعتبر الحيثية لجواز ان يكون
واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى اخرى فان الصلوة
بل التكاليف باسرها موقوفة على البلوغ والعقل وهى بالقياس اليهما مقيدة
واما بالاضافة الى الطهارة فواجبة مطلقة وبالجملة الاطلاق والتقييد امران
اضافيان ولا بد من اعتبار الحيثية فى حدود الاشياء الداخلة تحت
المضاف وقد صرح به صاحب الشفاء فى مباحث الجنس انتهى واتفق
العلماء قاطبة على ان مقدمة الواجب المقيد بتلك المقدمة ليست بواجبة فلا
يلزم من ايجاب صلوة الجمعة وخطبتها فى الآية المذكورة ايجاب النداء لها
وانما الكلام فى مقدمة الواجب المطلق هل هى واجبة ام لا فالمختار انها
واجبة مطلقا اى سواء كان سببا مقتضيا لوجود المسبب
او شرطا اى لا يتاتى الفعل الواجب بدونه ولا يلزم تاتى الفعل الواجب
بتاتيه سواء كان الشرط شرعا اى يجعل الشارع اياه شرطا للفعل
الواجب كالوضوء فان الشارع جعله شرطا للصلوة او عقلا اى
بجعل العقل اياه شرطا للفعل الواجب كترك الضد للفعل الواجب فان العقل
يجعل ترك النوم الذى هو ضد لاقامة الصلوة شرطا لاقامة الصلوة او عادة
اى بجعل العادة اياه شرطا للفعل الواجب كغسل جزء من الراس بغسل الوجه
فان العادة تجعل غسل جزء من الراس شرطا لغسل الوجه فى الوضوء
اذ غسل الوجه لا يتحقق فى العادة الا مع غسل جزء من الراس وان
امكن غسل الوجه عند العقل بدون غسل جزء من الراس وهذا بدون

نص السبب قول الاكثرين على ما ذكره ابن الحاجب في المختصر والقاضي
عضد في شرحه وابن الهمام في التحرير والتاج السبكي في جمع الجوامع وهو
الاصح عند الامام واتباعه والامدي نص عليه الاسنوي في شرح المنهاج
وقال السيد في حاشية شرح المختصر يمكن ادراج الاسباب في عبارة
المتن في صدر المسئلة فان قوله وغير شرط يتناولها باطلاقه انتهى وقيل
مقدمة الواجب المطلق واجبة في السبب فقط دون الشرط اي انكانت
المقدمة سببا لا شرطا وهذا المذهب لم يذكره ابن الحاجب قال العلامة قطب الدين
الشيرازي في شرح المختصر هذا مذهب الواقفة وقيل مقدمة الواجب المطلق
واجبة في الشرط الشرعي فقط دون الشرط العقلي والعادي والسبب وهو
مختار صاحب البديع من الحنفية ومختار امام الحرمين من الشافعية ومختار ابن
الحاجب من المالكية فيما عدا السبب وقيل لا وجوب مطلقا سواء
كانت المقدمة سببا او شرطا قال الاسنوي في شرح المنهاج لا ذكر لهذا في
كلام الامدي ولا كلام الامام واتباعه نعم حكاه ابن الحاجب في المختصر الكبير و
انكان كلامه في الصغير في اثناء الاستدلال يقتضي ان ايجاب السبب مجمع
عليه واقره القاضي عضد في شرح المختصر والسيد في حاشية وذكر التفتازاني
في شرح الشرح ثم لاخلاف في ايجاب الاسباب كالامر بالقتل امر بضرب السيف
مثلا والامر بالاشباع امر بالاطعام انما الخلاف في غيره انتهى وذكر الابهري
في حاشية شرح المختصر وقال بعضهم انكان سببا للواجب فالامر بالواجب
يتضمن ايجابه وانكان شرطا فلا وهذا المذهب لم يذكره المصنف يعني ابن الحاجب

وقال آخرون الامر بالواجب لایتضمن اقتضاء مایتوقف علیہ سواء کان سببا او شرطاً شرعیا او عقلیا او عادیا وقیل مقدمۃ الواجب ان کان سببا لاخلاف فی وجوبہا یردہ ما قالہ المصنف وما قال صاحب المنہاج وجوب الشئ مطلقا یوجب وجوب مالایتم الا بہ وکان مقدورا وقیل موجب السبب دون الشرط وقیل لافیہما انتہی وقال الفاضل میرزاجان فی حاشیۃ شرح المختصر فی بعض شروح المنہاج الخلاف قد وقع فی السبب ایضاً وکلام المنہاج صریح فی ذلک حیث قال وجوب الشئ مطلقا یوجب وجوب مالایتم الا بہ وکان مقدورا وقیل یوجب السبب دون الشرط وقیل لافیہما والقول الثانی مما اختارہ المرتضی الشریف رحمہ اللہ ولم یذکرہ المصنف ووجہہ ان حصول المسبب واجب عند حصول سببہ بخلاف المشروط بالقیاس الی شرطہ فالسبب اشد تعلقا کانہ ارید بالسبب العلۃ التامۃ لاالمقتضی فی الجملۃ والفرق ضعیف لاستوائہما فی امتناع تحقق الواجب بدونہما وہو مناط الوجوب فی السبب ولادخل فیہ لاستلزام تحققہ تحقق المسبب والقول الثالث لاتابی عنہ عبارۃ المتن بل ینبغی حمل قولہ لافیہما علی نفی الوجوب فی الشرط الشرعی وغیرہ مطلقا سواء کان سببا ام لا کما ہو الظاہر حتی لایکون مذہبا آخر لم یکن مذکورا فی الکتب المشہورۃ فہو اسی التفتازانی رحمہ اللہ مع غفلتہ عن کلام المنہاج غفل عن عبارۃ الکتاب ایضاً انتہی والدلیل لنا ای للقائلین بوجوب المقدمۃ مطلقا ان التکلیف بہ ای بالواجب بدون تکلیف المقدمۃ یؤدی الی التکلیف بالمحال لان المقدمۃ

لما لم يجب يجوز عدمها وكون الواجب مع عدم المقدمة محال والتكليف بالمحال
باطل وذكر الامام في المحصول ان الامر بالشئ لو لم يقتض وجوب ما يتوقف
عليه لكان مكلفا بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له في التكليف مع
ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان المشروط يستحيل وجوده عند
عدم شرطه فيكون التكليف به اذ ذاك تكليفا بالمحال وقد اعترض الامدي و
صاحب الحاصل ومن تبعهما على تقرير الامام باعتراض زعموا انه لا محيص عنه
وتعقبهم الاسنوي في شرح المنهاج وحكم بصحة تقرير الامام وضعف اعتراضهم

الاترى تحصيل اسباب الواجب واجب واسباب الحرام حرام

بالاجماع وما قيل في الجواب عن هذا الدليل بان المستدل ان
اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة مطلقا سواء كان بالتكليف بالواجب
او بغيره يؤدي الى التكليف بالمحال فلا يقول الخصم بالتكليف بالواجب بدون
تكليف المقدمة مطلقا بل يقول بالتكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة بالتكليف
بالواجب وان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة بالتكليف بالواجب
يؤدي الى التكليف بالمحال فلا نسلم تاديته الى التكليف بالمحال اذ يجوز ان
يكون وجوبها اي وجوب المقدمة بغيره اي بغير التكليف بالواجب
كالايمان فانه مقدمة للصلوة والزكوة وغيرهما من الواجبات وليس
وجوبه بالتكليف بالصلوة والزكوة وغيرهما بل هو واجب بنفسه بدلائل غير
دلائل تلك الواجبات ففيه اي فيما قيل ان الكلام في وجوب
المقدمة كان بالنظر اليه اي الى التكليف بالواجب الذي هذه المقدمة

قوله بالاجماع اي بالاجماع على الوجوب [illegible] ابن الحاجب [illegible] قوله بالنظر اليه اي [illegible]

مقدمة له لا بالنظر الى غيره حاصله اذا كان شئ ما واجبا و له مقدمة و فرض ان لا دليل هناك على وجوب المقدمة فهل يستلزم وجوب ذلك الشئ الواجب وجوب المقدمة ام لا فالظاهر انه يستلزم وجوب المقدمة والا يلزم التكليف بالمحال لانه قطع النظر عن وجوبها بدليل آخر بل فرض عدم دليل آخر

ان قلت كيف تجب المقدمة وهى وغير مامورة ولو كانت واجبة لكانت مامورة لان الوجوب يثبت بالامر وههنا لا يلزم الامر صريحا

قلت لا نزاع فى ذلك اى الامر صريحا بان نقول المقدمة واجبة بامر صريح بل المراد من ان المقدمة واجبة بوجوب الواجب انه اى ان وجوب الواجب يستتبعه اى يستتبع وجوب المقدمة ففى واجبة بوجوب الواجب ومامورة بامر الواجب وبالجملة النزاع فى الوجوب الاستتباعى للمقدمة لا فى الوجوب الصريحى لها ولا يلزم الامر صريحا للوجوب الاستتباعى

وهو اى المراد المذكور معنى قولهم ايجاب المشروط ايجاب الشرط وهذا اى لاتحاد الايجاب لا يلزم بترك الواجب مع الاسباب والشرائط الا معصية واحدة بالنظر الى ترك الواجب الاصل بالذات لا المعاصى الكثيرة بالنظر الى ترك الاسباب والشرائط بل معصية الواجب الاصل منسوبة اليها بالعرض قال اوستاذ الاوستاذ مولانا بحر العلوم فى شرح هذا الكتاب والظاهر ان المنكرين لا ينكرون هذا بل انما انكروا الوجوب صريحا فالنزاع لفظى وان انكروا هذا المعنى فقد ظهر فساده انتهى وقال الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر فاعلم انه لكان النزاع فى ان الامر بالشئ

بل هو الامر بمقدمته بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمقدمة مقصودا من الخطاب المتعلق بذلك الواجب وهو المستفاد من كلام المصنف اى ابن الحاجب فى الدلائل التى ذكرها فى ان غير الشرط لا يجب وكذا من جواب دلائل الجمهور حيث قال ان اردت به انه لا بد منه فمسلم لكنه غير محل النزاع وان اردت به انه مامور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فاين دليله انتهى فالحق ان مقدمة الواجب فى غير الشرط الشرعى لا يجب كما اختاره المصنف واما الشرط الشرعى فيمكن ان يقال ان جعل الواجب مشروطا به وجعله واجبا بمنزلة الخطاب المتعلق بوجوبه وان كان النزاع فى الاعم من ذلك فالحق مع الجمهور ان مقدمة الواجب فى الواجب المطلق واجب مطلقا والظاهر ان النزاع فى ذلك المعنى الاعم لان غرض المجتهد انما يتعلق بكون مقدمة الواجب واجبا مطلقا سواء تعلق به الخطاب اصالة ام لا اذ مقصوده استنباط حكم الوجوب مطلقا انتهى والقائلون بعدم الوجوب مطلقا قالوا لو وجب ما يتوقف عليه الواجب من المقدمة لزم تعقل الشخص الآمر الموجب له اى لما يتوقف عليه الواجب من المقدمة اذ لو لم يلزم التعقل لادى الى الامر بشئ وايجابه مع عدم شعور الآمر به الموجب له وهو بديهى الاستحالة واللازم اعنى لزوم تعقل الشخص الآمر الموجب له باطل لانا نقطع بجواز ايجاب الفعل مع الذهول والغفلة عن مقدماته قلنا فى رد هذا الدليل لزوم تعقل الموجب للشئ لوجوبه

ممنوع وانما يلزم تعقل الموجب للشئ لو كان وجوبه اصالة وبالامر صريحا ووجوب المقدمة ليس اصالة وبالامر صريحا بل تبعا من غير الامر صريحا

وهذا الرد حاصل ما اعترض به العلامة الشيرازي في شرح المختصر على الاستدلال
بهذا الدليل ونقله التفتازاني في شرح الشرح بقوله يرد على الاول منع
الملازمة وانما ذلك في الواجب اصالة انتهى واوضحه العلوي في حاشية
شرح الشرح بقوله لانسلم لزوم تعقل الموجب له وانما يلزم فيما يجب بالاصالة
لا بالواسطة انتهى وتعقبه الابهري في حاشية شرح المختصر بقوله قد مران الوجوب
مطلقًا هو فعل غير كف تعلق به خطاب الطلب وخطاب الطلب لشئ من غير
شعور المخاطب به بيّن البطلان فلا يرد على هذا ما اورده الشارح العلامة من
ان ذلك في الواجب اصالة انتهى والفاضل ميرزاجان في حاشية
شرح المختصر بقوله وبهذا التقرير يندفع ما اورد به العلامة ان الملازمة
ممنوعة وانما ذلك في الواجب اصالة لان الامر بشئ غير مشعور به محال بالبديهة
انتهى وفيما تعقبا به كلام ظاهر ومن ههنا اى من عدم لزوم تعقل الموجب
له وانتفاء وجوبه صريحا بل استتباعا لم يلزم تعلق الخطاب بنفسه اى بنفس
ايجاب تلك المقدمة لان هذا التعلق فرع للتعقل والتعقل غير لازم ههنا
ولا وجوب النية لان النية انما تجب فيما يكون مقصودا بالذات و
هو ما يقع به الامر صريحا ويكون وجوبه اصالة فرع على المسئلة القائلة مقدمة
الواجب المطلق واجبة مطلقا والمراد من الفرع ما يكون مندرجا تحت اصل
كلي وفي جعل هذا فرعا اتباع للامام والاصاحب المنهاج جعله تنبيها
وصاحب الحاصل جعله تقسيما والمراد من التنبيه ما نبه على المذكور قبله بطريق
الاجمال ومن التقسيم اظهار الشئ الواحد على وجوه مختلفة الفرع الاول

قوله ولا وجوب النية [illegible]

اذا اشتبهت المنكوحة بالاجنبية بان تزوج رجل امرأة ر آها وكيله ولم يرها
فدخلت فی بیتہ للبيتوتة و دخلت معها اجنبية ايضًا والوكيل قدمات ولم يعلم
الزوج ايهما زوجة فحينئذ حرمتا ای حرمت المنكوحة والاجنبية معا ولا يحل
له وطی واحدة منهما لان الوطی باحدهما يوجب احتمال الارتكاب بالحرام وهو وطی
الاجنبية و الكف للنفس عن الحرام واجب قطعًا ای الكف عن الحرام فی هذه الصورة
لا يكون الا بالكف للنفس عنهما ای عن المنكوحة و الاجنبية جميعًا للاشتباه
ومن ههنا اشتهر ان الحلال و الحرام لا يجتمعان الا و قد غلب الحرام فالكف عنهما مقدمة
للواجب وهو الكف عن الحرام ومقدمة الواجب واجبة فحرمتا ق الفرع الثانی
لو قال احد مخاطبا لزوجتيه احديكما من غير تعيين طالق حرمتا ای
حرمت الزوجتان ولا يجوز الوطی بواحدة منهما لان الاجتناب عن المطلقة المحرم
وطيها يقينًا من غير شبهة فيه ای فی تحريمها اذ الوطی بواحدة منهما يحتمل
ان يكون وطيا بالمطلقة المحرم وطيها ففی ترك وطيهما اجتناب عن الحرام بلا
شبهة فالكف عنهما مقدمة للاجتناب عن الحرام والاجتناب عن الحرام واجب
فالكف عنهما واجب فحرمتا قال الامام فی المحصول فيحتمل ان يقال ببقاء حل وطيهما
لان الطلاق شیء معين فلا يحصل الا فی محل معين فاذا لم يعين لا يكون الطلاق
واقعا بل الواقع امر له صلاحية التاثير فی الطلاق عند التعيين ومنهم من قال
حرمتا جميعًا الی وقت البيان تغليبا لجانب الحرمة هذا كلامه وذكر مثله فی المنتخب
ايضًا وقد جزم صاحب المنهاج كالمصنف بالثانی مع ان صاحب الحاصل لم
يذكر ترجيحًا دل لا نقل بل حكی احتمالين علی السواء ق قال فی فرع آخر

للمسئلة بانه اذا كانت مقدمة الواجب واجبة فالغاية داخلة في المغيا
ليعلم وجود المغيا اذ علم وجود المغيا موقوف على دخول الغاية
كالمرافق فانها غاية لغسل الايدي لا يتيسر في العادة علم وجود غسل الايدي
من حيث انه مغيا بدون دخولها في الغسل فدخول الغاية من مقدمات المغيا
فاذا كان المغيا واجبا يكون دخولها ايضا واجبا قال استاذ الاستاذ مولانا
بحر العلوم وعموم التوقف في الغايات كلها محل تامل بل انما يصح في البعض التي
هي مقدمات للمغيا انتهى وفي المغتنم كانه اراد انه يجب ادخال جزء من الغاية
في حكم المغيا ليعلم استيعاب حكمه لاجزاءه يقينا كما انه يجب غسل بعض
الراس ولو قليلا في غسل الوجه وامساك جزء من الليل في الصوم انتهى

مسئلة وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده يعني اذا وجب الشيء
يفهم في ضمن وجوبه ان ضد هذا الشيء حرام وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني
آخرا وعليه عبد الجبار وابو الحسين البصري من المعتزلة والامام الرازي والآمدي
نص عليه السبكي في جمع الجوامع ونقله صاحب الافادة عن اكثر اصحاب الشافعية
ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وقيل[1] يقتضي كراهة ضده وهو قول
فخر الاسلام والقاضي ابي زيد وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام واتباعهم
من المتاخرين كذا في التحرير والتقرير وقيل[2] وجوب الشيء الذي هو الامر
بالشيء نفس النهي عن ضده وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني ومتابعيه
اولا ثم قالوا ثانيا ان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده كذا في مختصر ابن الحاجب
وغيره وبه قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ذكره السبكي في جمع الجوامع وتابعه

له قوله وقيل يقتضي وهو قول فخر الاسلام والقاضي ابي زيد وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام واتباعهم من المتاخرين ١٢
له قوله وقيل وجوب الشيء القاضي ومتابعوه قالوا اولا نفس النهي ... الاول ... ١٢

ابن امیر الحاج فی التقریر حیث قال وہو معزو الی ابی الحسن الاشعری و متابعیہ انتہی فمنہم ای من القائلین بان الامر بالشئ نفس النہی عن ضدہ علی الوجہین منہم من عمم ہذا القول فی امر الوجوب وامر الندب فجعلہما ای امر الوجوب وامر الندب نہیا عن الضد تحریما فی امر الواجب و تنزیہا فی امر الندب و منہم من خصص ہذا القول بامر الوجوب فجعلہ نہیا عن الضد تحریما دون امر الندب و قیل لیس الامر بالشئ نہیا عن ضدہ ولا متضمنا للنہی عن ضدہ عقلا و علیہ ای علی ہذا القول المعتزلۃ نقلہ صاحب المنہاج والارموی فی الحاصل عن اکثر المعتزلۃ والامام فی المحصول والمنتخب عن جمہور المعتزلۃ وعامۃ الشافعیۃ منہم امام الحرمین وابو حامد الغزالی ثم الاقوال فی النہی کذلک کالاقوال فی الامر فقیل حرمۃ الشئ بالنہی تتضمن وجوب ضدہ وقیل تقتضی کون الضد سنۃ موکدۃ وقیل النہی عن الشئ ہو نفس الامر بالضد وقیل لیس النہی امرا بالضد ولا متضمنا لہ عقلا الا ان الامر نہی عن جمیع الاضداد ان کان لہ اضداد وان کان لہ ضد واحد فالامر نہی عنہ فالامر بالقیام نہی عن القعود والاضطجاع والسجود وغیرہا والامر بالایمان نہی عن الکفر وہذا ہو المنسوب الی العامۃ من الشافعیۃ والحنفیۃ والمحدثین وقیل نہی عن واحد غیر معین وہو بعید کذا فی التحریر بخلاف النہی فانہ امر باحد اضدادہ الغیر المعین وعلیہ العامۃ من الحنفیۃ و الشافعیۃ والمحدثین وقیل امر بجمیع اضدادہ وعلیہ بعض الحنفیۃ والمحدثین نص علی ذلک کلہ ابن امیر الحاج فی التقریر وقیل[لہ] فی النہی لا کذلک

لہ قولہ وقیل لا ای قالوا ان الامر یقتضی کراہۃ ضدہ ... والنہی یقتضی کون ضدہ سنۃ ...

اى ليس الاقوال فى النهى كالاقوال فى الامر بل هو امر بالضد كما اشار اليه السبكى فى جمع الجوامع او تتضمن للامر بالضد قال ابن الحاجب فى المختصر ثم اقتصر قوم وقال القاضى والنهى كذلك فيهما انتهى وذكر القاضى عضد فى شرح المختصر ثم اقتصر قوم على هذا اى على الامر وزاد القاضى ومتابعوه عليه فقالوا والنهى كذلك فى الوجهين فقالوا اولا النهى عن الشئ نفس الامر بضده وآخرا انه يتضمنه انتهى لنا على مذهب المختار من ان وجوب الشئ يتضمن حرمة

ضده ان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل واللوازم مجعولة بجعل الملزوم لا بجعل جديد والا اى وان لم تكن

مجعولة بجعل الملزوم بل كانت مجعولة بجعل جديد لزم امكان الانفكاك اى انفكاك اللوازم عن الملزوم اذ يجوز ان يكون الملزوم مجعولا ولا يكون الجعل فى اللوازم فتنتفى اللوازم حينئذ مع وجود الملزوم وهو انفكاك اللوازم عن الملزوم فايجاب الفعل الذى هو جعل لوجوب الفعل الذى هو الملزوم ههنا متضمن لايجاب الامتناع عن الضد الذى هو جعل للامتناع عن الضد الذى هو من لوازم وجوب الفعل فوجوب الفعل يتضمن امتناع ضده باعتبار تضمن جعله لجعله وهو المدعى وبمثله اى بمثل الدليل الذى استدل به على ان وجوب الشئ يتضمن حرمة ضده يقال فى النهى بان الاشتغال بضده من لوازم حرمة الفعل واللوازم مجعولة بجعل الملزوم وفيه اى فيما يقال فى النهى شئ وهو انا لا نسلم ان الاشتغال بضده من لوازم حرمة الفعل اذ قد يوجد الكف عن الفعل بدون خطور ضده بالبال فضلا عن

قوله [illegible] الاشتغال بضده [illegible] من [illegible] الى آخر [illegible]
قوله [illegible] الكف عن [illegible] الاشتغال [illegible] يكون [illegible] ان الكف [illegible]

الاشتغال فى الخطاب فى الامر والنهى واحد بالذات والتفاوت
بالاصالة والتبعية فالخطاب فى الامر بالاصالة للوجوب وبالتبعية
للحرمة والخطاب فى النهى بالاصالة للحرمة وبالتبعية للوجوب كما فى ايجاب
المقدمة اى مقدمة الواجب اللازم من ايجاب الواجب فان الخطاب
فى ايجاب الواجب بالاصالة وفى ايجاب المقدمة بالتبعية كما عرفت سابقا
ومن ههنا اى من اجل التفاوت بالاصالة والتبعية فى الخطاب
قيل وجوب الشئ يقتضى كراهة ضده وحرمة الشئ يقتضى كون
الضد سنة مؤكدة فان الخطاب بالضد فى خطاب الشئ خطاب ضمنى
وخطاب الضمن انزل وادون مرتبة من خطاب الصريح كذلك الثابت
بخطاب الضمن يكون ادون من الثابت بخطاب الصريح ولو كان الخطاب
الصريح بالامتناع عن الضد موجودا ثبتت حرمة الضد ولما لم يوجد الخطاب
الصريح بالامتناع عن الضد وجد الخطاب الضمنى فقط فثبتت كراهة الضد
التى هى ادون من الحرمة لكن يلزم من القول بان وجوب الشئ
يقتضى كراهة ضده اطلاق المكروه على الممتنع والحرام اذ ضد الواجب
مفوت للواجب ومفوت الواجب حرام فضد الواجب حرام وقد قيل
بكراهة ضد الواجب فاطلق المكروه على الحرام والممتنع مع ان المكروه والحرام
نوعان متباينان واطلاق احد المتباينين على الآخر باطل [ك] ! نقلت
اذا كان الامر نهيا عن جميع الاضداد والنهى امرا باحد الاضداد فالامر
بالشئ كالقيام نهى عن ضده كالقعود وضده كالاضطجاع عينا على

ك قوله انقلت نوقش السؤال بانه لو نوقش القيام بالحرام فلا يقتضى ان يكون الكل واحدا من القعود والاضطجاع منهيا عنه عينا بل كان نهيا لازم عن جميع الاضداد ونهيا عن القعود بعينه فالامر بالشئ يقتضى النهى عن جميع الاضداد ولا يكون منهيا عنه عينا او مامورا به تخييرا بل يكون منهيا وجائزا ونقول ان الجواب لا يمكن الا بالقعود وذلك لان امكان الاضطجاع بالنظر الى القعود المنتفية بالذات تباين ... بسبب العدم فلا يكون ... بان ... بالامتناع بالنظر الى الشيئ ... ونهيه ... والامتناع ... الى القيام ... امكان الاضطجاع لازم لامتناع القعود ... وامتناع القعود لازم لوجود القيام ... فامكان الاضطجاع لازم لوجود ... القيام ... وامتناع الامكان ... والامتناع بالنظر الى الشيئين ... فلا تنافى ... حينئذ ... مقلت الامكان بالذات والامتناع بالحقيقة بالنظر الى الشيئين تدبر ١٢ منه ص العدد شالى

سبيل التعيين لا على سبيل التخيير والنهي عن الضد كالقعود يستلزم الامر بالضد الآخر كالاضطجاع تخييرا فهذا الضد كالاضطجاع منهي عنه عينا ومامور به تخييرا فاجتمع الوجوب والحرمة في شئ واحد فكان جائزا وممتنعا هذا خلف اى باطل قلت لانسلم بطلان كون الشئ الواحد جائزا وممتنعا مطلقا اذ الامكان بالنظر الى شئ لاينافي الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر الى شئ آخر وههنا امكان الاضطجاع بالنظر الى النهي عن القعود وامتناع الاضطجاع اما بالذات لكونه منهيا عنه لذاته او بالنظر الى الامر بالقيام لايقال يلزم على الاول اى على ان وجوب الشئ يتضمن حرمة ضده حرمة الواجبات فان من الواجبات ماهو ضد لواجب آخر كحرمة الصلوة من حيث انها اى الصلوة ضد الحج وبالعكس اى حرمة الحج من حيث ان الحج ضد الصلوة اذ وجوب الحج يتضمن حرمة ضد الحج وهو الصلوة ووجوب الصلوة يتضمن حرمة ضد الصلوة وهو الحج ويلزم على الثاني اى على ان حرمة الشئ يتضمن وجوب ضده وجوب المحرمات فان من المحرمات ماهو ضد لمحرم آخر ولو تخييرا كوجوب الزنا فانه ضد للواطة لانه اى الزنا ترك اللواطة وترك الشئ ضد له وبالعكس اى وجوب اللواطة فانها ضد الزنا لان اللواطة ترك الزنا اذ حرمة اللواطة يتضمن وجوب الزنا وحرمة الزنا تتضمن وجوب اللواطة لانا نقول في جواب مايلزم على الاول من حرمة الواجبات

الامر بالشئ لا یقتضے الاستیعاب ای استیعاب المامور بہ للاوقات کلہا بل اتیان المامور بہ فے بعض الاوقات فلا یکون الامر بالشئ نہیاً عن الاضداد انما بل یکون نہیاً عن ضدہ فے وقت کونہ ماموراً بہ فیمکن فعل ضدہ الواجب فی وقت آخر غیر وقت حرمتہ فاللازم علے ہذا ہو حرمۃ الصلوٰۃ فے وقت الحج وحرمۃ الحج فے وقت الصلوٰۃ وذلک واقع لا استحالۃ فیہ لایقال یشکل ہذا بالواجبات الدائمۃ الوجوب کالایمان لانا نقول ہو من قبیل الادراک دون الافعال وعلے تقدیر تسلیمہ فلیس من قبیل مایضادہ فعل من الواجبات بل ہو شرط لصحتہا کذا ذکر الفاضل میرزاجان فی حاشیۃ شرح المختصر وتعقبہ المصنف فی الحاشیۃ بان الدلیل لایختص بالافعال بل یجری فے الادراکات ایضاً ومن ھھنا اے من اجل عدم اقتضاء الامر الاستیعاب وامکان فعل ضدہ الواجب فے وقت آخر غیر وقت حرمتہ قیل فے اصول البزدوی ان الشرط فے ان وجوب الشئ یتضمن حرمۃ ضدہ ان یکون الواجب مضیقاً لاموسعاً فان الموسع لایوجب حرمۃ الضد اذ یجوز ترکہ وقال اوستاذ الاوستاذ مولانا بحر العلوم والاوضح انہ لاحاجۃ الی ہذا التقیید اذ کما انہ یجب الموسع فی جزء من اجزاء الوقت کذلک یحرم الاشتغال بضدہ او اضدادہ فیہ فان الحرمۃ علے حسب الوجوب انتہے لکن یلزم علے ہذا الجواب ان لایکون الحج وقتہ العمر فانہ لو کان وقتہ العمر لکان الصلوٰۃ حراماً فے العمر لانہ سلم فے الجواب حرمۃ ضد الواجب فی وقت الواجب الا ان یقال فے جواب ہذا اللزوم ذلک ای العمر وقتہ

لہ قولہ ومن ہہنا قیل الخ یقال یشکل ہذا بالواجبات الدائمۃ کالایمان لانا نقول ہو من قبیل الادراک دون الافعال وعلے تقدیر تسلیمہ فلیس من قبیل مایضادہ فعل من الواجبات بل ہو شرط لصحتہا کذا قیل وفیہ ان الدلیل لایختص بالافعال بل یجری فی الادراکات ایضاً ولذا قالوا ان الامر بالایمان نہی عن الکفر بل یمکن ان یقال ان قضاء ... [illegible] ... [illegible] تفصیلاً ... [illegible] ... واللہ اعلم ... [illegible]

ای وقت الحج نظرا الیہ ای الے الحج من حیث ہو ہو ای من حیث
نفس الحج مع قطع النظر عن کونہ ضد اللصلوة وان لم یکن العمر وقتا للحج نظرا
الی الحج من حیث ان الحج ضد للصلوة فالوقت الذی تؤدی فیہ الصلوة وقت
للحج بالنظر الے نفس الحج وان لم یکن وقتا لہ بالنظر الے صفتہ وہے کونہ
ضد اللصلوة و لا نا نقول فی الجواب عما یلزم علے الثانی من وجوب
المحرمات التعیین ای تعیین ضد الشئ الحرام الذے ہو اللواطة مثلا
کالزنا للحرمة مع ان حقہ کان وجوبہ تخییرا لدلیل ای لاجل دلیل
اصلے لا تبعی اخرجہ الحل کالزنا من قبول التخییر فے الوجوب تبعا فلا یلزم
وجوب الزنا تخییر الحرمة اللواطة وآل الجواب تخصیص المسئلة بما لم یدل
الدلیل الاصلے علی حرمة ضدہ او اضدادہ فانہ اذا دل فلا تستلزم الحرمة وجوب
الضد و لاصحاب سائر المذاہب الاخر التی مر ذکرہا من اقتضاء الوجوب
کراہة الضد وغیرہ وجوہ ضعیفة فے الاستدلال مذکورة فی المبسوطات
من الکتب مع ما علیہا اے علی الوجوہ المذکورة من الایرادات فارجع
الیہا اے الی المبسوطات مسئلة اذا نسخ الوجوب بقی الجواز
وہو قول الامام واتباعہ والجمہور نص علیہ الاسنوی فی شرح المنہاج و
ہو الاصح قالہ السبکی فے جمع الجوامع خلافا للغزالی من الشافعیة حیث
جزم بعدم بقاء الجواز فے المستصفے و علیہ الحنفیة حیث قالوا ان ذلک المشروع
قد نسخ والجواز ان ثبت فبدلیل آخر فان لم یوجد دلیل آخر فہو علے الحرمة و
انما قال الجمہور ببقاء الجواز لان الوجوب یتضمن الجواز اذ الجواز جزء من

له [illegible]

ماہیۃ الوجوب لان الوجوب عبارۃ عن جواز الفعل مع حرمۃ الترک فمعنی الوجوب اما ان جواز الفعل مع
حرمۃ الترک یعنی عدم جواز الترک فی الناسخ للوجوب لا ینافیہ ای لا ینافی
الجواز اذ الوجوب یرتفع بارتفاع حرمۃ الترک ولا شک فی ارتفاع المرکب
بارتفاع احد جزئیہ فیبقی الجواز علی ماکان قیل فی رد استدلال
الجمہور بانا سلمنا ان الوجوب یتضمن الجواز للاعم لکن لا نسلم ان الناسخ لا ینافی
الجواز لان تضمن الوجوب للجواز کتضمن النوع للجنس فالجواز جنس للوجوب
وحرمۃ الترک فصل لہ ولا شک فی ان الناسخ ینافی الفصل الذی ہو حرمۃ
الترک اذ ہذا الفصل یرتفع بسبب الناسخ فینافی الجنس الذی ہو الجواز ایضا
اذ الجنس یتقوم بالفصل فیرتفع الجنس بارتفاعہ ای بارتفاع
الفصل الذی ارتفع بسبب الناسخ حاصلہ اثبات المنافاۃ بین الجواز وناسخ
الوجوب بان الجواز جنس للوجوب وحرمۃ الترک فصل لہ وکل فصل فہو علۃ لوجود
الحصۃ التی فیہ من الجنس کما نص علیہ ابن سینا لانہ یستحیل وجود جنس مجرد عن
الفصول کالحیوانیۃ مثلا فالجواز جنس للواجب والمندوب والمکروہ والمباح و
العلۃ فی وجودہ فی الواجب ہو فصل الواجب وہو حرمۃ الترک فاذا زال الفصل
زال الجواز لان المعلول یزول بزوال علتہ قلنا فی جواب ما قیل فی رد استدلال
الجمہور بانا لا نسلم ان الجنس یرتفع بارتفاع الفصل مطلقا بل اذا لم یتقوم ذلک
الجنس بفصل آخر سوی ہذا الفصل وہہنا یتقوم الجنس الذی ہو جواز
الفعل بفصل آخر سوی حرمۃ الترک وہو ای الفصل الآخر عدم
الحرج علی الترک [illegible]

ولا يرتفع الجسم الذي هو الجنس فانه يتقوم بفصل آخر سوى النمو وهو الجمادية
اعني عدم النمو فيبقى الجسم جمادا فتدبر فانه دقيق ولما فهم مما سبق
كون الجواز جنسا للوجوب صادقا عليه مع ان الجواز مقابل للوجوب كان المحل
محل اشتباه المنافاة اراد المصنف ان يفصل معاني الجواز ليرتفع اشتباه المنافاة
فقال اعلم ان الجائز كما يطلق على المباح وهو ما يستوي فيه
الفعل والترك شرعا يطلق على ما لا يمتنع شرعا فيشمل الواجب
والمندوب والمباح وعلى ما لا يمتنع عقلا وهو الامكان المبحوث عنه في
الحكمة وعلى ما استوى الامران اي الفعل والترك فيه شرعا اي بحسب
حكم الشارع او عقلا اي بحسب اقتضاء العقل وهذا المعنى اعم من المباح اذ
المتبادر في المباح الاستواء شرعا فقط فيشمل المباح لتساوي الامرين فيه شرعا
والافعال الممكنة عقلا لتساوي الامرين فيها عقلا وعلى المشكوك فيه الذي شك
في فعله وعدمه كذلك عقلا او شرعا اما المشكوك فيه عقلا فكما تعارضت الادلة العقلية
فيه واما المشكوك فيه شرعا فكما تعارضت الادلة الشرعية فيه كسؤر الحمار فان بعض الادلة
الشرعية يدل على طهارته وبعضها على نجاسته وبالجملة فالجواز بالمعنى الشامل
للواجب والمندوب والمباح جنس للوجوب وبمعنى المباح مباين للوجوب
هذا اي خذ هذا **مسئلة** يجوز في الواحد بالجنس اي الذي له
وحدة جنسية بحيث يندرج تحته انواع مختلفة والتفتازاني في شرح الشرح قال
في تفسيره اي بالحقيقة بحيث لا يتعدد الا اشخاصا انتهى واقره الفاضل ميرزاجان
في حاشية ... المختصر ... حاشية شرح المختصر

[Margin notes: illegible]

الواحد بالجنس بالواحد بالنوع لكن المصنف فى الحاشية ادمى الى عدم انتفائه
اجتماع الوجوب و الحرمة بان يكون هذا الواحد واجبا باعتبار نوع و
حراما باعتبار نوع آخر كالسجود لله تعالى وللشمس فالسجود واحد بالجنس
تحته انواع كالسجود لله تعالى والسجود للشمس والسجود للقمر والسجود للصنم اجتمع
فيه الوجوب باعتبار كونه لله والحرمة باعتبار كونه للشمس او القمر او الصنم و منع
بعض المعتزلة القائلين بان الفعل يحسن ويقبح لذاته اجتماع الوجوب و
الحرمة فى الواحد بالجنس بان حقيقة الحسن منافية لحقيقة القبح فلو اجتمعا فى
فعل واحد لزم ان يكون شئ واحد وهو ذات الفعل مقتضيا للمتنافيين مكابرة
بجواز ان يكون الشئ الواحد باعتبار نوع مقتضيا للحسن وباعتبار نوع آخر
مقتضيا للقبح و فى الاعتذار عن حديث السجود بانه اجتمع فيه الوجوب والحرمة صرفهم
اى صرف بعض المعتزلة الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم لا الى
نفس السجود بقولهم الوجوب والتحريم متعلقان فى السجود بقصد التعظيم لا
بالسجود فما كان لله تعالى فهو واجب وما كان للمخلوق فهو حرام لان قصد
تعظيم الله تعالى واجب وقصد تعظيم المخلوق حرام لا يجدى نفعا
لان الجنس وهو قصد التعظيم ايضا واحد فالكلام فيه كالكلام فى السجود بان
قصد التعظيم واحد بالجنس اجتمع فيه الوجوب والحرمة فان قصد تعظيم الله تعالى
واجب وقصد تعظيم الشمس حرام فان كان مرادهم تخصيص الدعوى بافعال
الجوارح فهو مخالف للاجماع المنعقد قبل ظهور المخالف على ان الساجد للشمس
عاص بنفس السجود والقصد جميعا كما ذكر الغزالى نقله الابهرى فى حاشية شرح المختصر

وابن امیر الحاج فی التقریر وذکر الآمدی انهم یقولون السجود مامور به واجب
لله تعالی فلا یکون محرما بل المحرم هو قصد تعظیم الصنم وقال الفاضل میرزاجان
فی حاشیة شرح المختصر اقول ماذکره الآمدی ایضًا لا یجدی نفعا اذ لاشک ان
التعظیم لله واجب وقد قالوا الحرمة تعظیم الصنم فیکون الجنس وهو التعظیم واحدا
بعض افراده واجب وبعضه حرام ولا مخلص لهم عن ذلک الا بالقول بان
لا اشتراک بینهما الا باللفظ وهو مکابرة فاحشة وایضا مفهوم الفعل مفهوم جنسی
واحد بعضه حرام وهو الفعل الحرام وبعضه واجب وهو الفعل الواجب
فتامل انتهى ولما جاز اجتماع الوجوب والحرمة فی الواحد بالجنس ولم یعتد
ببعض المعتزلة وبمخالفتهم لکونها مکابرة لم یکن الکلام لاحد یعتد به فی الواحد
بالجنس بل انما الکلام ای النزاع فی الواحد بالنوع ای
بالحقیقة والماهیة فاما ان یتحد فیه ای فی الواحد بالنوع الجهة
ای جهة الوجوب والحرمة حقیقة بان لا یکون التعدد فیهما اصلا او حکما
بان یکون التعدد فیهما فی حکم التوحد کما اذا کانت جهة الوجوب والحرمة امرین
لکنهما متساویا فیکونان فی حکم امر واحد فاتحدتا حکما فذلک ای
اجتماع الوجوب والحرمة فی الواحد بالنوع الذی اتحدت فیه جهة الوجوب
والحرمة حقیقة او حکما او الاتحاد حقیقة او حکما کما یشعر به کلام بعض الشراح مستحیل
قطعا الا عند من یجوز تکلیف المحال بل تکلیفه ای تکلیف اجتماع الوجوب
والحرمة فی هذا الواحد وتکلیف هذا الواحد بالایجاب والتحریم محال و
لهذا منعه بعض من یجوز تکلیف المحال نظرا الی ان الوجوب یتضمن جواز الفعل

وهو يناقض التحريم فلم يكن هذا تكليفًا بالمحال بل تكليفا هو محال في نفسه لان معناه
الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز كذا في شرح الشرح يعني يلزم من ايجابه
صدق قولنا لا يجوز تركه شرعًا ومن تحريمه صدق قولنا يجوز تركه فلو كان محرما وواجبا
لزم صدق القضيتين المتناقضتين كذا ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية
شرح المختصر والتكليف المحال ممتنع بالاتفاق بخلاف التكليف بالمحال فان
جوازه مختلف فيه كذا ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر او يتعدد في
الواحد بالنوع جهة الوجوب والحرمة بان تكون للواحد بالنوع جهتان تجب
باحدهما وتحرم بالاخرى وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة فعند
الجمهور تصح تلك الصلوة وهي واجبة من حيث كونها هيئة صلوة مامورة من
الشارع وحرام لكونها شغلا في ملك الغير بغير رضاه منهيا عنه من جانب الشارع
وقال القاضي ابو بكر الباقلاني لا تصح تلك الصلوة ويسقط الطلب
عند هذه الصلوة لا بها نص عليه الغزالي وابن الحاجب والقاضي عضد والتاج
السبكي واستبعده اي قول القاضي بعدم الصحة وسقوط الطلب الامام
الرازي ولم يفرق بين عندها وبين بها حيث قال في المحصول واما
القاضي فقد سلك مسلكا آخر فسلم ان الصلوة في الارض المغصوبة لا تقع
مامورا بها ولكن قال يسقط التكليف بالصلوة عندها كما يسقط الامر بالعذر الطارئ كالجنون
والحيض ثم قال فيه ردا على القاضي هذا عندي بعيد عن التحصيل غير لائق بمنصب
هذا الرجل فان الاعذار التي ينقطع التكليف بها محصورة والمصير الى سقوط الامر عن
متمكن من الامتثال ابتداع ارد، واما بسبب معصية لا نسبها الاصل له في الشرع

وعند احمد بن حنبل ومالك في احدى الروايتين كما في التلويح واكثر المتكلمين وهم ابو هاشم واتباعه على ما صرح به امام الحرمين في البرهان والجبائي والروافض كما في شرح بحر العلوم لا تصح تلك الصلوة ولا يسقط الطلب والدليل لنا على مذهب الجمهور ان الصلوة لو لم تكن صحيحة لكان عدم صحتها لان متعلق الوجوب والحرمة واحد اذ لا مانع للصحة سواه اتفاقا واللازم باطل لان ههنا عدم اتحاد المتعلقين حقيقة فان متعلق الامر المفيد للوجوب الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا تبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق ولا يقال ان الكون في الحيز واحد في الصلوة والغصب وهو مامور به لكونه جزء الصلوة المامور بها ومنهي عنه لكونه نفس الغصب فهو ذاتي للصلوة بمعنى جزء الماهية وللغصب بمعنى نفس الماهية فيتحد متعلق الامر والنهي فان الكون اي كون المصلي في الحيز اي في الدار المغصوبة وان كان ذلك الكون واحدا بالتشخص لكنه اي الكون في الحيز متعدد باعتبار انه اي ذلك الكون كون من حيث انه اي ذلك الكون صلوة وعبادة لله تعالى وكون من حيث انه اي ذلك الكون غصب اي شغل في ملك الغير بغير رضاه واستيلاء على مال الغير ظلما قيل في حاشية شرح المختصر لمير زاجان انه يرد على هذا الدليل ان يقال عدم صحة الصلوة لان ما فعله ليس مامورا به لان المامور به هو الصلوة في غير المكان المغصوب اذ

النهي عن الكون في المكان المغصوب يدل على ان الكون المطلوب

فی الامر بالصلاۃ غیرہ ای غیر ہذا الکون والقول بانہ قد لا یشعر الامر بذلک
التخصیص حین الطلب غیر مفید اذ لا یتصور ہذا فی شانہ تعالے فہو سبحانہ حین
طلب الصلوۃ کان یدرک انہ نہی عن الکون فی المکان المغصوب فاذا طلب
الکون فی المکان فی الامر بالصلوۃ کان مرادہ الکون فی غیر ہذا الموضع
اقول فی جواب ما قیل علی ما اشار الیہ الفاضل میرزا جان فی الحاشیۃ المذکورۃ
الدلالۃ ای دلالۃ النہی عن الکون فی الدار المغصوبۃ علی ان الکون المطلوب
فی الامر بالصلوۃ غیرہ ممنوعۃ فانہا ای تلک الدلالۃ فرع التضاد بین
النہی المذکور والامر المذکور واذا جوزنا الاجتماع بین النہی المذکور والامر
المذکور نظرا الی ان الامر مطلق غیر مقید بان لا تکون الصلوۃ المامور بہا فی الدار
المغصوبۃ والبقاء الامر باطلاقہ اولے کما ہو حقیقۃ فی اللفظ حینئذ والاصل
فی الاطلاق الحقیقۃ فاین الدلالۃ علی ان الکون المطلوب فی الامر
بالصلوۃ غیر الکون فی المکان المغصوب فصار ما نحن فیہ من الامر
بالصلوۃ والنہی عن الغصب کما امر شخص عبدہ بالخیاطۃ ونہی ذلک
الشخص العبد المذکور عن السفر فخاط العبد المذکور وسافر فانہ
ای ہذا العبد مطیع وعاص من جہتی الامر بالخیاطۃ والنہی عن السفر فمطیع
من جہۃ انہ اتی بما امر بہ مولاہ وہو الخیاطۃ وعاص لمباشرتہ بما نہی عنہ مولاہ وہو
السفر قطعا ای یقینا والنقض علی دلیل الجمہور بصوم یوم النحر
بانہ لو صحت الصلوۃ فی الدار المغصوبۃ لعدم اتحاد المتعلقین باعتبار الجہتین
لکان صوم یوم النحر صحیحا باعتبار الجہتین وہما کونہ صوما وکونہ صوما فی یوم النحر

اذلا مانع الا اتحاد المتعلق واعتبار الجهتين يدفعه فصوم يوم النحر مامور به اذا نذر من حيث انه صوم ومنهى عنه من حيث انه صوم فى يوم النحر مثل فوع بان التخلف اى تخلف حكم الصلوة فى الدار المغصوبة فى صوم يوم النحر ممنوع فانا نلتزم صحة صوم يوم النحر كصحة الصلوة فى الدار المغصوبة فبطلان التالى يعنى قولنا لكان صوم يوم النحر صحيحا غير مسلم فعندنا اى عند الحنفية يخرج الناذر المكلف عن العهدة بالصوم فيه اى فى يوم النحر تفصيله ان عند الحنفية تنعقد النذر بصوم يوم النحر وعلى الناذر به القضاء فلو صام خرج عن عهدة النذر وان عصى من جهة مخالفة النهى ولو سلم التخلف بالقول بعدم صحة الصوم فى يوم النحر كما هو راى الشافعية بخلاف الصلوة فى الدار المغصوبة فانها صحيحة فهو اى التخلف لمانع وهو اى المانع النهى عن الصوم فى يوم النحر الدال على فساد الصوم فيه اى فى يوم النحر اذ النهى يدل على الفساد شرعا فالصوم فى يوم النحر اذا نذر وان كان صحيحا للدليل المذكور لكن لم يصح لمانع لان الجواز قد يرتفع لمانع.

بخلاف النهى عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلوة اذ لم يرد النهى عن الصلوة فى الدار المغصوبة بخصوصها وانما ورد عن الاشتغال فى ملك الغير بغير اذنه سواء كان ذلك الاشتغال اقامة الصلوة او غيرها والجواب عن هذا النقض بتخصيص الدعوى اى دعوى جواز اجتماع الوجوب والحرمة فى الواحد بالنوع المتعدد الجهة بما كان بينهما اى بين الجهتين عموم من وجه فيجوز انفكاك احدى الجهتين عن الاخرى فيه كما اجاب به ابن الحاجب

منه رحمه الله تعالى

في المختصر وغيره في غيره تقريره على ما ذكر القاضي عضد في شرح المختصر ان صوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلوة والغصب لامكان تحقق كل بدون الآخر فبين الصلوة والغصب عموم من وجه وبين صوم يوم النحر الذي اضيف فيه الصوم الى يوم النحر والصوم المطلق عموم مطلق والنزاع فيما كان بين الجهتين عموم من وجه وامكن انفكاك كل من الجهتين عن الآخر لا يدفع النقض عن عموم الدليل فان الدليل ليس بخاص بما كان بين الجهتين عموم من وجه اذ مقدماته جارية في صوم يوم النحر ايضاً اذ لا تضاد عند اختلاف الجهتين فهو عام ولم يورد النقض على الدعوى بل على الدليل فكيف يفيد تخصيص الدعوى في الدفع الا ان يقال في تقرير الجواب ان العام مطلقا لا حقيقة له اى للعام المطلق في التحصل الا حقيقة الخاص لاتحاد الجعل اى جعل العام المطلق والخاص اذ العام والخاص مجعولان بجعل واحد فلو كانت جهتا الوجوب والحرمة اعم واخص مطلقا كان تحصلهما واحدا فلم تكونا متعددتين في الحقيقة المتحصلة فيلزم اجتماع الحسن اى الوجوب والقبح اى الحرمة في الحقيقة المتحصلة الواحدة فلا تعدد والمتعلقان فيما كان بينهما عموم وخصوص مطلقا ولا محذور في العموم من وجه لان فيه العام والخاص حقيقتان متحصلتان اجتماعهما اتفاقي فلا يلزم من كونهما منشأ للوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات فتامل اشارة الى ان القول بان العام مطلقا لا حقيقة له في التحصل الا حقيقة الخاص لا يتم الا اذا كانت الجهتان اللتان هما العام والخاص ذاتيتين للواحد الذي اجتمع فيه الوجوب والحرمة

كالحيوان والناطق للانسان واما اذا كانتا عرضيتين له كالماشي والضاحك للانسان فلا يستم ولنا ايضا دليل آخر على مذهب الجمهور لو لم يصح اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع لما ثبتت صلوة مكروهة كالصلوة التي ترك بعض السنن فيها لان الوجوب والكراهة من الاحكام والاحكام كلها متضادة فالواجب كما يضاد الحرمة يضاد الكراهة فلو لم يثبت مع الحرمة لم يثبت مع الكراهة اذ لا مانع من ثبوته مع الحرمة الا التضاد وهو في ثبوته مع الكراهة ايضا موجود واللازم باطل للاجماع على ثبوت صلوة مكروهة والكون في الحيز الذي هو مجاز عن الفعل الملزوم للكون المتعارف بين المتكلمين وهو حصول الجوهر في الحيز واحد وهو واجب وايضا مكروه فان المكروه انما هو الفعل كالصلوة وان كانت الكراهة فيه لاجل الوصف كترك السنن في الصلوة مثلا فلزم اجتماع الوجوب والكراهة في الواحد بالنوع فلا فرق بين نهي التحريم ونهي التنزيه في كونهما مضادا للامر فان جوز اجتماع نهي التنزيه المفيد للكراهة مع الامر المفيد للوجوب في الواحد بالنوع نظرا الى اختلاف المتعلق يجوز اجتماع نهي التحريم المفيد للتحريم مع الامر المفيد للوجوب في الواحد بالنوع نظرا الى هذا الاختلاف فان لم يجوز اجتماع الوجوب مع الحرمة لم يجوز اجتماع الوجوب مع الكراهة لان الحرمة والكراهة سواء في التضاد بالوجوب فتأمل بر لعله اشارة الى دفع ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان فانه ينصرف غالبا الى الذات بخلاف نهي التنزيه فانه يرجع غالبا الى الوصف بان الكلام في الجواز العقلي فاذا جاز اجتماع الوجوب مع الكراهة بتعدد الجهة فليجز

قوله فتأمل [illegible] يحتمل ان يكون اشارة الى [illegible] نهي التحريم ظاهر في البطلان فانه ينصرف الى الذات غالبا بخلاف نهي التنزيه فانه يرجع الى الوصف غالبا [illegible] بان الكلام في الجواز العقلي [illegible] الوجوب [illegible] فليجز مع الحرمة [illegible] لانهما سواء في التضاد [illegible]

اجتماعہ مع الحرمۃ لانہما سواء فی التضاد وانکان احدہما غالبًا علی الآخر فی رجوعہ
الی الذات ولیس الکلام فی الغالبیۃ والمغلوبیۃ بل وضع المسئلۃ فی انہ اذا
تعددت الجہۃ فہل یجوز الاجتماع ام لا واستدل علی مذہب الجمہور بدلیل ضعیف
لو لم یصح ای اجتماع الوجوب والحرمۃ فی الواحد بالنوع انکان قولہ لم یصح
بالیاء التحتانیۃ وانکان بالتاء الفوقانیۃ فمرجعہ الصلوۃ فی الدار المغصوبۃ کما یشعرہ
کلام القاضی عضد فی شرح المختصر لما سقط التکلیف والطلب مع الصلوۃ
فی الدار المغصوبۃ فان غیر الواجب او غیر الصحیح لایکون مسقطا اذ الصحۃ عبارۃ عن
موافقۃ الامر او سقوط القضاء واللازم ای عدم سقوط التکلیف والطلب معہا
باطل فانہ قال القاضی ابو بکر الباقلانی وقد سقط التکلیف والطلب
معہا اجماعا لانہم لایامرون المصلین فی الدور المغصوبۃ بقضاء صلواتہم
کما نص علیہ ابن الحاجب فی المختصر واقرہ القاضی عضد فی شرحہ وقد
اورد العلامۃ التفتازانی فی شرح الشرح علی ہذا الدلیل منع الملازمۃ لجواز
ان یوجد امر غیر صحیح یسقط التکلیف عندہ دفعہ الفاضل میرزا جان بقولہ ولو حمل
الصحۃ علی معنی کون الفعل مسقطا للقضاء علی ما ہو عند الفقہاء لا بمعنی موافقۃ
الشرع یندفع منع الملازمۃ انتہی ورد ہذا الاستدلال بمنع تحقق
الاجماع وانکار صحۃ ما نقلہ القاضی علی ما ذکرہ ابن الحاجب فی المختصر
واقرہ القاضی عضد فی شرحہ مطابقا لما قال امام الحرمین فی البرہان
ان الاجماع الذی ادعاہ غیر مسلم وقد کان من السلف متعمقون فی التقوی
یامرون بالقضاء ونقدیر الاجماع مع ظہور خلاف السلف باطل اذ لو کان

الاجماع متحققا لعرفه احمد لكونه افقه بمعرفة الاجماع من القاضي لكونه اقرب
زمانا من السلف ولو عرفه لما خالفه فعلم انه لم يتحقق الاجماع وظهر خلافهم في
القضاء ولا يعني ان مخالفة احمد تمنع انعقاد الاجماع كما توهم بعضهم ان المراد انه لا
اجماع مع مخالفة احمد وهو من اهل الاجماع فاعترض بان مخالفته لا تمنع
انعقاد اجماع قبله او بعده بل يعني ان الاجماع لو كان متحققا لا يكون بعده فانه
معلوم الانتفاء كما في شرح الشرح بل انما يكون قبله وحينئذ كان احمد عرفه و
لو عرفه لما خالفه ويندفع بهذا ما قاله الغزالي في المستصفى من ان الاجماع حجة
على احمد اذ لم يثبت الاجماع كما نص عليه القرايا غي والابهري في حواشي شرح
المختصر وفي اسناد ما قيل في ابطال التالي الى القاضي اشارة الى ان ما نقل عن
السلف يبطل مذهبه كما قاله الامام في البرهان من انه كما نقل عن السلف سقوط الطلب
نقل عنهم ايضا انها صلوة مامور بها فلئن كان يعتصم بالاجماع فلا ينبغي ان يخرمه
في عين ما فعله ولكن ما نقل عن الامام انما يدل على انه كما نقل عن السلف السقوط
معها نقل السقوط بها وهذا لا يدل على ان الناقل في الثاني هو القاضي وكيف
يظن بامثال هؤلاء العلماء الاعلام انهم نقلوا اجماعا كان صريحا في خلاف مذهبهم
ولم ينبهوا له بل نقل الاجماع بسقوط القضاء بها ممنوع لمخالفة القاضي واحمد كما ان
نقل الاجماع من القاضي بسقوط القضاء معها ممنوع لمخالفة احمد كذا ذكره الفاضل
ميرزاجان في حاشية شرح المختصر وقال الشيخ شهاب الدين المقتول في
التنقيحات اما دعوى الاجماع فيه مع مخالفة احمد ففاسد واذا بنج لا يتاتي
تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى انه خالف الاجماع ومات

ميتة جاهلية انك وتبديع بنار على مجرد وهم ثم ان احمد ما انكر احد فضله في الامور النقلية فكيف تواترت قصة الاجماع في خراسان على قرب من خمسمائة سنة الى متوسط في النقليات او ضعيف ولم ينقل على قرب المائتين الى اشد الناس بحثا في النقليات المخالطة بجملة الاخبار في موطنهم ثم لا يحل من يدعي اجماعا ما يقبل دعواه فبعد ظهور منع احمد اذا منع الخصوم فما الحيلة انتهى يعني اذا منع الخصوم المجيبون عن الاستدلال بالاجماع مع ظهور منع احمد فاي حيلة في جوابهم كذا في حاشية العلوي على الشرح واما اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع عند عدم تعدد الجهة وتوحدها فغير جائز كما ان الغاصب المتوسط ارضا مغصوبة اذا تاب وعزم الخروج عن تلك الارض فهذا الخروج الواحد بالنوع واجب لا منهي عنه فهو متعين للامر دون النهي وتعلق الامر والنهي معا به ممتنع ثم القول بتعلق الامر والنهي بالخروج عن الارض المغصوبة اذا توسطها وتاب وندم وادعاء جهتي التفريغ والغصب في الخروج عنها اي عن الدار المغصوبة فيتعلقان اي الوجوب والحرمة به اي بهذا الخروج من تينك الجهتين من خطأ ابي هاشم فانه قائل بهذا التعلق بادعاء الجهتين كيف لا يكون من خطأ ابي هاشم ويلزم من هذا القول تكليف المحال لان الامتثال بالامر المفيد للوجوب والنهي المفيد للحرمة في الخروج لا يمكن الا اذا خرج ولم يشغل المكان المغصوب والخروج من غير شغل المكان محال وتفريغ ملك الغير ههنا لا يمكن الا بالمشي في ملك الغير وهو بعينه اشتغال بملك الغير الذي هو الغصب بل التكليف المحال لان طلب

الخروج ليس الا شغل حيز الغير فلو كان شغل حيز الغير الذى فى الخروج منهيا
كان الشارع طالبا من المكلف تحصيله غير طالب له وهو تكليف محال واستصحاب
الخروج عن الارض المغصوبة المعصية اى مصاحبة المعصية الخروج عن
الارض المغصوبة حتى يفرغ اى يحصل الفراغ من الارض المذكورة زجرا
اى للزجر كما ذهب اليه اى الى استصحاب المعصية زجرا امام
الحرمين فى البرهان ليس ببعيد كما استبعده ابن الحاجب وصاحب
البديع وغيرهما بانه لا معصية الا بفعل منهى عنه او بترك مامور به وههنا ليس شئ
منهما فانه قد سلم تعين الخروج للامر وانتفاء تعلق النهى به وقال السبكى فى
جمع الجوامع ان قول امام الحرمين دقيق وذكر المحلى فى شرحه ويدفع استبعاده
بقول الفقهاء ان من جن بعد ارتداده ثم افاق واسلم يجب عليه قضاء صلوات
زمن الجنون استصحابا لحكم معصية الردة لان اسقاط الصلوة عن المجنون رخصة
والمرتد ليس من اهل الرخصة اما الخارج فغير تائب فعاص قطعا انتهى والحق ان
الخروج من الارض المغصوبة بنية التفريغ توبة والتوبة ماحية
للمعصية فلا وجه للزجر فما قال امام الحرمين من استصحاب المعصية للزجر
وان كان غير مستبعد لكنه بلا دليل هذا اى خذ ذا **مسئلة** يجوز
تحريم احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة منها كايجابه
اى ايجاب احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة مبهما فى الواجب المخير
فهناك اى فى ايجاب احد اشياء المقصود منع الخلو عن كل الاشياء
فيجب على المكلف فعل شئ منها كما فى خصال الكفارة والمقصود ههنا اى

فی تحریم احد اشیاء منع الجمع بین جمیع الاشیاء فیجب علی المکلف ترک
ایہا شاء جمعًا بان یترک الکل و بدلاً بان یترک البعض ویاتی بالبعض ولیس له
ان یجمع بینہما وفیہا ای فی مسئلة تحریم احد اشیاء ما تقدم فی الواجب
المخیر دلیلا واختلافا یعنی الدلیل الذی فی الواجب المخیر من تجویز
العقل ودلالة النص ہو بعینه دلیل فی ہذہ المسئلة والاختلاف الذی فی
الواجب المخیر من ان الواجب اما الکل او البعض المعین او واحد لا بعینه ہو بعینه
اختلاف فی ہذہ المسئلة ثم تزید ہذہ المسئلة علی الواجب المخیر بان بعض المعتزلة
زعم انه لم یرد فی اللغة النہی عن واحد مبہم من اشیاء معینة کما ورد فیہا الامر
بواحد مبہم من اشیاء معینة وقال السبکی یجوز تحریم واحد لا بعینه خلافا للمعتزلة و
ہی کالمخیر وقیل لم ترد به اللغة انتہی ولما قیل فی حاشیة میرزا جان ان تعلق
الوجوب بالواحد المبہم وہو مفہوم احدہا علی ما ہو معقول لان المقصود فی الوجوب
ہو وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الوجوب بالمفہوم الکلی فیحصل المقصود بوجود ای
فرد کان اذ یکفی لوجود الطبیعة وجود فرد ما منہا ای فرد کان والمقصود فی
التحریم ہو ترک الفعل الحرام فلو تعلق التحریم بالمفہوم الکلی فلا یحصل المقصود
الا بترک ہذا المفہوم وعدمه وعدم الطبیعة الکلیة انما ہو بعدم جمیع افرادہا فیقتضی
ہذا الحکم انه لا یجوز الاتیان بکل واحد منہا بدلا والغرض انه یجوز الاتیان بکل واحد
بدلا فدفعه المصنف بقوله له اعلم ان تعلق الترک الذی ہو مفاد التحریم
باحد اشیاء علی انحاء اربعة احدہا ان یتعلق الترک بمفہوم
احدہا ای احد الاشیاء ولا یقصد الافراد فیفید التعمیم للترک بان یترک

له [illegible] تعلق الوجوب بالمفہوم الکلی معقول لحصول المقصود بوجود ای فرد کان من افراد الطبیعة ولو تعلق التحریم بالمفہوم الکلی فلا یحصل المقصود الا بعدم جمیع الافراد فیجب ان لا یجوز الاتیان بواحد منہا لا بعینه و بدلا والغرض انه یجوز الاتیان بکل واحد بدلا ١٢ منه عبد الستار

كل احد منهما سواء كان منفردا او مجتمعا فلا يجوز اتيان واحد منهما لان عدم
الطبيعة انما يكون لعدم جميع الافراد نحو لا تطع اثما او كفورا
فانه امر بترك اطاعة كل احد من الآثم والكافر منفردا او مجتمعا والثاني ان
يتعلق الترك بما اي بشیٔ صدق عليه مفهوم احدها اي احد الاشياء
فيفيد هذا النحو اما عدم هذا الفرد او عدم ذلك الفرد ويتعلق
الترك بمفهوم احدها اي احد الاشياء بالعرض لا بالذات بناء
على ان كلما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة في الجملة اي
بوجه ما لا بالكلية فلا يفيد هذا النحو من الترك عموم السلب اي كون
السلب عاما شاملا لجميع الافراد فهذا النحو من الترك هو المراد ههنا والثالث
ان يتعلق الترك بالمجموع من الاشياء فيفيد عدم الاجتماع
وذلك فيما اي في موضع كان العطف فيه بين الاشياء بالواو نحو
لا تاكل السمك واللبن اي لا تجمعهما في الاكل وعد هذا النحو من انحاء تعلق
الترك باحد الاشياء لتسامح لان تعلق الترك فيه بالذات بالمجموع وبالعرض
باحد الاشياء والرابع ان يكون الترك نفسه مبهما بالذات بحيث
يكون اما ترك هذا او ترك ذاك او ترك ذلك لا المتروك اي لا يكون
المتروك مبهما بالذات كما كان في الانحاء الثلثة المذكورة سابقا وذلك
النحو من الترك يوجد اذا كان العطف بين الاشياء باو والمقصود
حينئذ عدم الجمع نحو لا تاكل السمك او اللبن والاظهر انه
حينئذ اي حين كون الترك مبهما بالذات من عطف الجملة

على الجملة بان يقدر الفعل في المعطوف بعدا و فيقال في تفسير هذا القول
لا تاكل السمك او لا تاكل اللبن و مآل الاخبار الثلثة الاخيرة منع الجمع بين الكل
والافتراق بينها في الطرق هكذا ينبغي ان يحقق المقام ووفقه
الفاضل ميرزا جان بقوله فالحق ان يقال التحريم يتعلق بالمجموع من
حيث هو مجموع اذ هو الذي لا يجوز الايتان به اصلا وليس متعلقا بذلك المفهوم
اذ يجوز الايتان به في ضمن فرد بدلا انتهى مسئلة المندوب اي
ما يترتب الثواب على فعله ولا باس بتركه هل هو اي المندوب
مامور به ام لا بمعنى ان اطلاق لفظ المامور به عليه هل على سبيل الحقيقة
ام لا بمعنى ان ثبوت المندوب بصيغة الامر هل على سبيل الحقيقة ام لا فعند
الحنفية كما في التحرير وجمع من الشافعية كما في التقرير لا يكون ماموراً به
الا مجازاً وهو مذهب الكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص كما في التلويح
والبديع واصول ابن الحاجب ورجحه الامام الرازي كما في شرح جمع الجوامع
للمحلي وقيل نقلا عن المحققين من الاصوليين نعم ان المندوب مامور به
حقيقة كما في التحرير وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني كما في احكام
الآمدي وهو مذهب الجمهور كما في التلويح وهو مختار فخر الاسلام في اصوله على
احد التاويلين لكلامه قال التفتازاني في شرح الشرح ولا خفاء في انه مبني
على ان الامر حقيقة الايجاب او القدر المشترك بينه وبين الندب فلا ينبغي ان
يجعل هذا مسئلة براسها انتهى وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر
اقول بل هذا عين هذه المسئلة لان من قال بانه حقيقة للندب قال بانه حقيقة في القدر

المشترك لئلا يلزم الاشتراك الا ان المصنف لما لم يجعل هذا الخلاف مسئلة في بحث الامر ذكرها ههنا وجعلها مسئلة انتهى وذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان الذي سياتي انه حقيقة في الوجوب انما هو صيغة افعل وكلامنا الآن في لفظ الامر فهما مسئلتان وقد صرح بالفرق بينهما الامدي وابن الحاجب واما ابن الحاجب فانه صحح في اوائل الكتاب ان المندوب مامور به ولم يحك الخلاف الا عن الكرخي والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الامر ان الجمهور على ان صيغة افعل حقيقة في الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف يعني البيضاوي في المنهاج ولا يمكن ان يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الاول الاطلاق المجازي فانه لا خلاف فيه كما نقله الامدي هذا واما الامدي فانه نقل في اوائل الكتاب عن القاضي انه مامور به واقتضى كلامه ترجيحه ونقل ههنا عنه التوقف في صيغة افعل وصححه فدل على المغايرة قطعا انتهى و الدليل لنا على مذهب الحنفية ان الامر حقيقة في القول المخصوص وهو صيغة افعل فقط لا في غيره كالطلب او الفعل ايضا كما صححه الامام في المحصول والمنتخب وذلك القول المخصوص حقيقة في الايجاب فقط لا في غيره كالندب ايضا كما صححه البيضاوي في المنهاج وابن الحاجب في المختصر ونقله الامام في المحصول عن اكثر الفقهاء والمتكلمين قال وهو الحق وفي الاحكام للامدي والبرهان لامام الحرمين انه مذهب الشافعي وفي شرح اللمع للشيخ ابي اسحق الشيرازي انه الذي املاه الاشعري على اصحاب الشيخ ابي اسحق الاسفرايني ببغداد وليس في المندوب ايجاب فلا يكون مامورا به حقيقة و الدليل لنا على مذهب الحنفية ايضا انه لو كان المندوب مامورا به حقيقة لكان تركه

اى ترك المندوب معصية لانها اى المعصية لامعنى لها الا مخالفة الامر
اوفعل المنهى عنه وترك المامور به يحقق مخالفة الامر والتالى اعنى كون ترك المندوب
معصية باطل لان ترك المندوب ليس بمعصية اتفاقاً فالمقدم اعنى كون المندوب
مامورا به مثله والدليل لنا على مذهب الحنفية ايضاً انه لوكان المندوب مامورا به
حقيقة لما صح قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتى لامرتهم
بالسواك عند كل وضوء كما فى صحيح ابن خزيمة وغيره لانه
عليه السلام ندبهم اليه اى ندب الامة الى السواك ونفى كونه مامورا به
لوجود المشقة على تقدير الامر واجاب ابن الحاجب وغيره عن الدليل الثانى
بانا لانسلم ان مخالفة الامر مطلقا معصية بل المعصية مخالفة امر الايجاب وعن
الدليل الثالث بان معنى قوله عليه السلام لامرتهم لامرتهم امر ايجاب
ورده المصنف فى الحاشية بان الحمل على امر الايجاب بعيد والقائلون بكون
المندوب مامورا به حقيقة قالوا اولا انه اى المندوب وفعله طاعة
اجماعا كما نص عليه الامدى فى الاحكام والقاضى عضد فى شرح المختصر
والطاعة فعل المامور به اى فعل مايطلق عليه لفظ المامور به فى
الاصطلاح قال الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر يجب تخصيصه
بالطاعة التى هى فعل والا فقد تحصل الطاعة بترك المنهى عنه انتهى وقال الامدى
فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس كونه طاعة لذاته والا لكان طاعة دائما
فيكون عند النسخ كذلك ولا لكونه مراد الله تعالى ولا لكونه مثابا به لان الثواب
غير لازم ولا لكونه موعودا بالثواب وهو ايضا باطل والا لزم الثواب لان الخلف

فى خبر الله تعالے باطل فليس الالكونه امتثال الامر كذا فے شرح نظام الملة والدين وذكر الابهرى فى حاشية شرح المختصر ذهب القاضى وجماعته من الاصوليين الى ان المندوب اليه طاعة ولم يكن طاعة عندنا لكونه مراد الله تعالى اذ مراده تعالے قد يكون عصيان زيد ويامره بالطاعة فتلزمه لكونه مامورا به قال الامام رادا عليه لاتلزم مما ذكره لانه يتجه ان يقال كونه طاعة لكونه مقتضى ممن له الاقتضاء اعم من الامر وقال التفتازانى فى شرح الشرح ثم الاستدلال الاول انما يتم على راى من يجعل الامر للطلب الجازم او الراجح واما من يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة فعل المامور به بل الطاعة عنده فعل المامور به او المندوب اليه اعنى ما تعلق به صيغة افعل للايجاب او الندب انتهے واقتفاه القرا باغى فى حاشية شرح المختصر حيث قال وبعد هذا فللخصم ان يمنع الكلية اذ الطاعة عنده فعل المامور به او المندوب اليه فلا يتم الدليل الاول انتهے واقتفاه المصنف فقال قلنا فى الجواب عن هذا الدليل بانا لا نسلم ان الطاعة فعل المامور به فقط بل هى فعل المامور به و فعل المندوب اليه ايضا وقالوا ثانيا انه لا شك فى ان كلام ارباب اللغة فے بيان وضع الالفاظ حجة وارباب اللغة قسموا الامر الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك بين الاقسام فالامر مشترك بين امر الندب وامر الايجاب واستعمال اللفظ المشترك فى احد معانيه حقيقة فيكون المندوب مامورا به حقيقة قال التفتازانى فى شرح الشرح والثانى اى هذا الاستدلال الثانے انما يتم لو كان مراد اهل اللغة ان ما يطلق عليه الامر حقيقة ينقسم الے ما يكون

قوله [illegible] ان الاشتقاق [illegible] بكون المندوب اليه مامورا به [illegible]

للايجاب والندب وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة التى تسمى امرا عند النحاة
فى اى معنى كان بدليل انهم يقسمون الامر الى الايجاب والندب وغيرهما مما لانزاع
فى انه ليس بمامور به حقيقة انتهى وارتضاه الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح
المختصر حيث قال ويرد على الثانى ان مراد اهل اللغة تقسيم صيغة الامر التى تسمى عند
النحاة امرا باعتبار معانيها الحقيقية والمجازية لا تقسيم المعنى الحقيقى للفظ الامر بدليل تقسيمهم
الامر الى الايجاب والندب وغيرهما مما لا نزاع فى انه ليس بمامور به حقيقة انتهى
واقتفاه المصنف فقال قلنا فى الجواب عن هذا الدليل هم اى ارباب اللغة
قسموا الامر ايضا الى امر تهديد وامر اباحة الى غير ذلك من
المعانى التى ذكرت فى بحث الامر فلو كان تقسيمهم الامر الى امر ندب دالا على كون
المندوب مامورا به حقيقة لكان تقسيمهم الى امر تهديد وامر اباحة دالا على كون
المهدد والمباح ايضا مامورا بهما ولم يقل به الخصم فهم اى ارباب اللغة
تسمحوا عن حقيقة الامر وقسموه بالمعنى المجازى الشامل للحقيقى والمجازى
بطريق عموم المجاز الى اقسام بعضها امر حقيقة وبعضها امر مجاز والظاهر ان تقسيم اهل
اللغة انما هو للصيغة ومحل النزاع لفظ الامر لا الصيغة مسئلة المندوب
ليس بتكليف وهو الاصح قاله السبكى فى جمع الجوامع وهو الصحيح الذى عليه الجمهور
كما فى التحرير والتقرير لانه اى المندوب فى سعة من تركه اى ترك
المندوب وما فى سعة من الترك لا يكون تكليفا اذ التكليف يشعر بالزام ما فيه كلفة
ومشقة ولا الزام ما فى سعة من الترك خلافا للاستاذ ابى
اسحق الاسفراينى كما نص عليه ابن الحاجب وغيره والقاضى ابى بكر الباقلانى

كمافي التقرير قال الاستاذ هو تكليف فان فعله لتحصيل الثواب شاق ورُدَّ بانه
في سعة من تركه لعدم الالزام والسعة تنافي المشقة وقد يقال في تاويل كلام
الاستاذ لعله اي لعل الاستاذ اراد بكون المندوب تكليفا وجوب
اعتقاد الندبية يعني اعتقاد مندبية المندوب واجب لاشك انه تكليف
و لهذا اي لاجل انه اراد ذلك جعل الاستاذ المباح تكليفا بمعنى
ان اعتقاد اباحة المباح واجب ولاشك ان الواجب تكليف لكن يرد
على هذا التاويل ان الندب حكم و ذلك اي وجوب اعتقاد الندبية حكم
آخر ولا يلزم منه كون نفس المندوبية والاباحة تكليفا فالنزاع لفظي قال
ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه ان المسئلة لفظية يعني
ان النزاع فيهما مبني على تفسير لفظ التكليف فان فسر بالزام ما فيه كلفة فليس
بتكليف وان فسر بطلب ما فيه كلفة فتكليف كما في شرح الشرح ولو جعل
نفس خطاب الشرع اي خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
العباد اقتضاء او تخييرا لا مطلق الخطاب الذي يعم القصص تكليفا في حق
العباد لم يبعد له اذ خطاب الشرع مانع ان يتجاوزه العقول وفيه كلفة ومشقة
على اصحاب الرأي وعلى هذا يصح ان يكون المندوب بل الاباحة تكليفا فافهم
فانه يؤل ايضا الى النزاع اللفظي موجبا للثواب ولا يكون الاتيان به موجبا للعقاب
مسئلة المكروه وهو ما يكون تركه اولى بدون المنع عن الفعل فان
كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب
فهو مكروه كراهة التنزيه وان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله

له قوله لم يبعد فانهم [illegible] اي لان خطاب [illegible] العقول [illegible] عقلا او قولا او فعلا لا يخفى ان فيه كلفة ومشقة على اصحاب الرأي [illegible]

يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فهو مكروه كراهة التحريم وهذا
على راى الشيخين واما عند محمد رحمه الله فما كان تركه اولى مع المنع عن الفعل
بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة
التنزيه والظاهر ان المراد ههنا المكروه كراهة التنزيه لان المكروه تحريما لا خلاف
في انه منهي عنه وتكليف كذا في بعض الشروح كالمندوب فعندنا لا نهي
عن المكروه كما لا امر بالمندوب ولا تكليف بالمكروه كما لا تكليف بالمندوب
اي في الدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه وتكليف الدليل الذي اقيم
لعدم كون المندوب مامورا به وتكليفا بادنى تغير وكذلك الدليل على كون
المكروه منهيا عنه وتكليفا الدليل الذي اقيم لكون المندوب مامورا به
وتكليفا بادنى تغير فالدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه اولا ان النهي
حقيقة في القول المخصوص فقط وهو صيغة لا تفعل وذلك القول المخصوص
حقيقة في التحريم فقط وليس في المكروه تحريم فلا يكون منهيا عنه وثانيا انه لو كان
المكروه منهيا عنه لكان فعله معصية لان المعصية لا معنى لها الا فعل المنهي عنه
او مخالفة الامر والتالي باطل لان فعل المكروه ليس بمعصية اتفاقا والدليل
على كون المكروه منهيا عنه اولا ان ترك المكروه طاعة والطاعة
اي الطاعة التي من قبيل الترك ترك المنهي عنه فيكون المكروه منهيا
عنه وثانيا ان ارباب اللغة قسموا النهي الى نهي تحريم ونهي كراهة ومورد
القسم مشترك بين الاقسام فالنهي مشترك بين نهي تحريم ونهي كراهة واستعمال
اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المكروه منهيا عنه حقيقة هو الدليل

له قوله والدليل [illegible] اولا ان النهي حقيقة في القول المخصوص فقط وذلك القول [illegible] في التحريم فقط [illegible] لو كان لكان [illegible]

على ان المكروه ليس بتكليف ان المكروه في سعة من فعله وما في سعة
من الفعل لا يكون تكليفا بتركه والدليل على كون المكروه تكليفا ان تركه لتحصل
الثواب شاق والاختلاف في كون المكروه ليس منهي عنه عند الحنفية وكونه
منهيا عنه عند جماعة من المالكية الشافعية وكونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفا
عند الأستاذ الاختلاف في كون المندوب ليس بماموربه عند الحنفية
وكونه ماموراً به عند الجمهور وفي كونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفا عند الاستاذ

مسئلة الاباحة المستعملة في لسان الشرع حكم شرعي
ثابت بالشرع لانه اي الاباحة خطاب الشرع تخييرا
والخطاب هو الحكم والاباحة الاصلية الثابتة للافعال الاختيارية
التي لا يدرك العقل اشتمالها على المصلحة والمفسدة وخلوها عنهما ولم يتعلق
بها الخطاب الكاشف عن حالها صريحا عند بعض الحنفية والشافعية انما حكموا
عليها بالاباحة لانه نوع منه اي من خطاب الشرع تخييرا لان
تلك الافعال المباحة بالاباحة الاصلية عدم فيها المدرك الشرعي للحرج في
فعلها وتركها وكل ما عدم فيه المدرك الشرعي للحرج في فعله
وتركه فذلك اي عدم المدرك الشرعي للحرج مدرك شرعي
بحكم الشارع بالتخيير عند القائلين بالاباحة الاصلية فهي اي
الاباحة الاصلية لا تكون اباحة الابعد الشرع لان الاباحة حكم
شرعي ولا حكم قبل الشرع خلافا لبعض المعتزلة القائلين بان
الافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل اشتمالها على المصلحة والمفسدة وخلوها

عنهما مباحة قبل الشرع بالاباحة الاصلية بانهم يقولون ان الاباحة المستعملة
فى لسان الشرع معناها انتفاء الحرج فى فعله وتركه لاحكم شرعى بهذا الانتفاء
فهى تكون قبل الشرع وبعده وقد تقدم هذا فى باب الحسن والقبيح
مسئلة المباح ليس بجنس للواجب كما نص عليه الامدى
فى الاحكام وابن الحاجب فى المختصر وقال السبكى فى جمع الجوامع هو الاصح
وحكم القاضى عضد فى شرح المختصر ببطلان خلافه لانهما نوعان للحكم
اذ المباح ما حكم الشارع فيه بالتخيير بين الفعل والترك والواجب ما حكم الشارع
فيه بالتزام الفعل ولا شك انهما نوعان متباينان داخلان تحت جنس الحكم
فلا يكون احدهما جنسا للآخر وظن من قوم انه اى المباح جنس له
اى للواجب لان المباح هو الماذون فى الفعل وهو اى الماذون
فى الفعل جزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زائد وهو انه غير ماذون
فى تركه ولا معنى للجنس الا ذلك قلنا فى جواب هذا الدليل انا لا نسلم ان
ذلك اى الماذون فى الفعل تمام حقيقة المباح بل الماذون
فى الفعل جنس للمباح وفصله انه ماذون فى تركه وبه يمتاز عن الواجب
فلا يصدق عليه اذ هو اى المباح المتساوى فعلا وتركا فيكون تمام
حقيقة الماذون فى الفعل والترك بالتساوى لا الماذون فى الفعل فقط ومن
زيادة قيد التساوى لا يرد ما قال الفاضل ميرزا جان هذا الكلام مشعر بان تمام حقيقة
المباح هو ماذون فى فعله وتركه وحينئذ يدخل المندوب والمكروه فيه فلا بد من قيد
آخر يخرجهما يعتبر فيه انتهى ولعل النزاع بين كون المباح جنسا للواجب وبين كونه ليس

بجنس له لفظي اذا المثبت جعل المباح بمعنى الجائز باحد معانيه وهو الماذون
في الفعل والنافي اراد بالمباح الماذون في الفعل والترك بالتساوي
هذا ما افاده القراباغي والابهري في حواشي شرح المختصر **مسئلة** المباح
ليس بواجب عند الجمهور لان المباح يكون جائز الترك والوجوب هو
اقتضاء الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشئ واجبا مع كونه جائز الترك
لاستحالة بقاء المركب بدون جزئه وهو المنع من الترك خلافا للكعبي
من المعتزلة فان المباح عنده واجب مع كون المباح جائز الترك واحتج
الكعبي على كون المباح واجبا بان كل مباح ترك حرام فان
السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل وكل ترك حرام واجب
ولو مخيرا لامكان ترك الحرام بغير الواجب كالمندوب والمكروه تنزيها فيكون
الواجب احدها فاذا اختار المكلف فعل المباح كان واجبا كذا في التقرير شرح
التحرير قلنا في جواب هذا الاحتجاج الصغرى يعني قوله كل مباح ترك حرام
ممنوعة اما اولا فلجواز انعدام الحرام كالزنا بانعدام المقتضي
وهو الارادة مثلا بناء على ان علة العدم اي عدم المعلول
كالزنا مثلا عدم علة الوجود اي وجود المعلول فعلة وجود الزنا ارادته
مثلا فعدم ارادة الزنا مثلا علة لعدم الزنا وحينئذ لايكون عدمه
اي عدم الحرام مستندا الى فعل المباح الذي هو المانع عن وجود
الحرام بان الحرام لايجتمع معه واما ان الصغرى ممنوعة ثانيا فلان
فعل المباح انما يكون هذا الفعل تركا له اي للحرام لو قصد

بفعله اى بفعل المباح تركه اى ترك الحرام وذلك اى
قصد ترك الحرام لا يلزم من فعل المباح فانه ربما يفعل اغفالا مباحة ولا يخطر
ببالنا ترك الحرام نعم لو اراد الفاعل فعل الحرام ثم قصد ذلك
الفاعل بفعل المباح تركه اى ترك الحرام فانه اى المباح
يكون حينئذ واجبا لا مباحا ونحن نلتزمه اى نلتزم كون ذلك المباح
واجبا وذكر الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر والجمهور لا ينكرون وجوب
المباح مثلا فى تلك الصورة بل يصرحون بذلك كما تشهد به كتب الفروع مثلا
اذا كان شخص مع امرأة جميلة مطلوبة فى بيت وكان يجد من نفسه انه لو لم يشتغل
بضد الزنا يصدر منه الزنا فلا شك ان الاشتغال بضد الزنا واجب عليه فى
تلك الصورة انتهى وقد اجيب فى المنهاج وغيره عن هذا الاحتجاج بانا لا نسلم
ان فعل المباح هو نفس ترك الحرام قال تاج الدين الارموى فى
الحاصل لان فعل المباح اخص من ترك الحرام وتقريره انه يلزم من فعل
المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب
والمندوب ففعل المباح اخص من ترك الحرام والاخص غير الاعم فلا يكون المباح
ترك الحرام بل هو شىء يحصل به تركه لما بينا انه قد يحصل به وبغيره فكل واحد منها
لا بعينه لا واحد بخصوصه فلا يتعين خصوص المباح للوجوب فيبطل دعوى الكعبى
وهكذا اجاب به الامام وهو ضعيف لانه يلزم منه ان يكون المباح واجبا على التخيير
والواجب على التخيير واجب على الجملة وكل فرد يقع منه واجب بلا خلاف
كما تقدم فى خصال الكفارة ولكن تخصيص الكعبى بالمباح لا معنى له بل يجرى

في غيره حتى في المكروه ولاجل ضعف هذا الجواب لم يذكره المصنف و قال
الآمدي وابن برهان وابن الحاجب انه لا مخلص عما قاله الكعبي مع التزام
ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والزم عليه اي على الكعبي بانه
اي خلاف الكعبي واحتجاجه مصادمة الاجماع اي مدافعة
للاجماع فلا يسمع وذلك للاجماع على ان الفعل ينقسم الى المباح والواجب
والحرام والمكروه والمندوب والاقسام متباينة فلا شئ من المباح بواجب
فاجاب الكعبي عن هذا الالزام بان مذهبنا ثابت بحجة قطعية فيجب ان يأول
الاجماع ويقال انه اي الاجماع على انقسام الفعل بالنظر الى ذات
الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام وهذا اي وجوب
المباح بالنظر الى ما يستلزمه اي يستلزمه المباح وهو ترك الحرام
لا باعتبار نفسه ولا يمتنع كون الشئ مباحا لذاته واجبا لما يستلزمه و نوقض
ما احتج به الكعبي اجمالا بانه لو صح ما احتج به الكعبي بجميع مقدماته يلزم ان
يكون كل حرام واجبا لان كل حرام كاللواطة ترك لحرام آخر هو ضده
كالزنا وكل ترك حرام واجب وأجيب في مختصر ابن الحاجب وغيره
بان له ان يلتزمه اي يلتزم وجوب الحرام باعتبار الجهتين في
الحرام جهة نفسه وجهة ما يستلزمه من الترك لحرام آخر فيكون من جهة نفسه
حراما ومن جهة انه ترك لحرام آخر واجبا حاصله انه لا مانع من اتصاف الفعل
الواحد بالوجوب والحرمة معا باعتبار جهتين كما في الصلوة في الارض المغصوبة
فتصير حراما بالنظر الى ذاتها وواجبة بالنظر الى غيرها وهو ترك لحرام

[illegible]

آخر اعلم ان كثيرا من الاصوليين كامام الحرمين وابن برهان والامدي و
ابن الهمام نقلوا عن الكعبي انكار المباح رأسا والآخرون كالقاضي والغزالي
قالوا ان مذهبه ان المباح مامور به دون الامر بالندب والامر بالايجاب كذا في
التقرير شرح التحرير **مسئلة** المباحله قد يصير واجبا بالعرض [بالعارض]
بواسطة شئ آخر عندنا كالنفل اي كالصلوة النافلة فانها تصير واجبة
بالشروع حتى اذا افسدها احد يجب عليه القضاء خلافا للشافعي في
النفل بالشروع فانه يقول ان النفل بالشروع لا يصير واجبا وان قال الشافعي
بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع والدليل لنا انه جائز وواقع اما الجواز
فهو بان التخيير ابتداء اي في ابتداء الفعل لا يستلزم عقلا
ولا شرعا استمراره اي استمرار التخيير ودوامه وبقائه اما عقلا فظاهر واما
شرعا فلان الحج النفل بعد الشروع فيه لا يبقى الخيار فيه بل وجب ادائه
بالاتفاق بيننا وبين الشافعي واما الوقوع فهو بالنهي الوارد في قوله
تعالى لا تبطلوا اعمالكم عن ابطال العمل فيكون ضد الابطال واجبا
فوجب الاتمام لانه ضد الابطال فلزم القضاء في النفل بالافساد
مسئلة الحكم منهع اي من الحكم رخصة وهي في
اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصة خلاف التشديد ومن ذلك رخص
السعر اذا تيسر وتسهل وهي بتسكين الخاء وحكي ايضا ضمها واما الرخصة بفتح الخاء
فهو الشخص الآخذ بها كما قاله الامدي وفي الاصطلاح ح [الاصطلاح] على ما ذكر في الميزان
والتحقيق ما اي حكم تغير من عسر الى يسر لعذر ويؤول

له قوله المباح قد يصير واجبا اي بالعارض بالانتقال الحقيقة يحال للعقل الوجوب غير لا ينافي الاباحة فلا على انه ... في الحاضر ... لذاته واجب لان ... للانتزاع ... تعالى

ع قوله الحكم منه رخصة ... جعل الرخصة من خطاب الوضع ... لان ... مباحا ... فيه ... تعالى

اليه ما في المنهاج انه ما ثبت على خلاف الدليل لعذر وهذا يشمل الترخص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضى للتحريم كاكل الميتة والترخص بجواز الترك اما على خلاف الدليل المقتضى للوجوب كجواز الافطار في السفر واما على خلاف الدليل المقتضى للندب كترك الجماعة بعذر المطر والمرض ونحوهما فعلم من هذا ان قول الامدي وابن الحاجب في تحديد الرخصة هو المشروع بعذر مع قيام المحرم غير جامع وذكر فخر الاسلام ان الرخصة اسم لما يبنى على اعذار العباد وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفسر العذر في شرح المنهاج للاسنوى بالمشقة والحاجة وفي التحرير لابن الهمام بخوف فوات النفس او العضو ولا ذكر لهذا القيد في المحصول ولا في المنتخب ولا في التحصيل والحاصل ومنه عزيمة وهو في اللغة القصد المؤكد ومنه عزمت على فعل الشئ قال الجوهري عزمت على كذا عزما وعزما بالضم وعزيمة وعزيما اذا اردت فعله وقطعت عليه قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي جزما وفي الاصطلاح هي حكم لم يتغير من عسر الى يسر ومقتضى كلام البيضاوي في المنهاج انها حكم ثابت لا على خلاف الدليل كاباحة الاكل والشرب او على خلاف الدليل لكن لا لعذر كالتكاليف وههنا بحثان الاول ان المصنف رحمه الله قد تبع صاحب التحرير وصاحب التحصيل وصاحب المنهاج في جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم وذكر القرافي في كتبه مثله والآخرون كالامدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والامام في المحصول جعلوهما من اقسام الفعل

والثالث ان الرخصة تنقسم الى ثلثة اقسام واجبة ومندوبة ومباحة ذكره الاسنوى فى شرح المنهاج وحد العزيمة فى كلام صاحب المنهاج تدخل فيه الاحكام الخمسة وصدر الشريعة فى التنقيح حصرها فى الفرض والواجب والسنة والنفل وقال التفتازانى فى التلويح والحق ان العزيمة تشمل الاحكام على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والمباح والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلى فى الشرع على الاقسام التى ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها انتهى والامام الرازى فى المحصول وغيره جعلها ما يطلق على الجميع ما عدا الحرم والقرافى خصها بالواجب والمندوب لا غيرو منهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالى فى المستصفى والامدى فى الاحكام ومنتهى السوال وابن الحاجب فى المختصر الكبير ولم يصرح بشئ فى المختصر الصغير وهى اى الرخصة اربعة اى اربعة انواع الاول ما استبيح اى الذى عومل معاملة المباح فى عدم المواخذة بفعله مع قيام الدليل المحرّم وقيام حكمه اى حكم المحرَّم وهو الحرمة كاجراء كلمة الكفر على اللسان لا على القلب عند الاكراه بالقتل او القطع يعنى اذا اكره الكافر مسلماً على ان يقول كلمة الكفر وقال لو لم تقلها لقتلتك او قطعت يدك فللمسلم رخصة بان يقول كلمة الكفر باللسان ويبقى قلبه مطمئنا بالايمان كما كان وحرمة اجراء كلمة الكفر قائمة لم تنسخ والمحرم له وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم لم يخصص وفيه اى فى هذا النوع العزيمة اى الحكم الاصلى الذى لم يتغير وهو حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان اولى بالاخذ

من الرخصة فلو اخذ بالعزيمة و بذل نفسه حسبة ومات بسببه بان لم يجر على لسانه كلمة الكفر فقتل كان ماجورا لانه آتٍ بما هو اولى والثانى ما يتراخى حكمه سببه المحرم له الى زوال العذر الموجب للرخصة و اذا زال العذر يوجد حكم السبب ولم يتحق الرخصة كفطر المسافر والمريض للصوم فى رمضان فسبب الفطر فى تحريمه شهود الشهر وحكمه وجوب الصوم والعذر السفر والمرض وقد تراخى حكم السبب الذى هو وجوب الصوم الى زوال السفر والمرض والسبب عند العذر قائم وحرمة الافطار غير قائمة والعزيمة فيه اى فى هذا النوع اولى بالاخذ من الرخصة مالم يستضر كل واحد من المسافر والمريض بسبب الاخذ بالعزيمة وان استضر بان خاف ان يضعفه الصوم فليس له ان يصوم و يبذل نفسه بالصوم فلو اخذ بالعزيمة بان صام ولم يفطر مع خوف الضرر فى الصوم ومات بها اى بسبب العزيمة اثم لانه اوقع نفسه فى التهلكة باختياره مالم يطلب الله تعالى منه وذكر فخر الاسلام ان العمل بالرخصة فى هذا النوع اولى عند الشافعى رحمه الله ولذا قال صدر الشريعة العزيمة اولى عندنا وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع فى منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يعطر برواية تدل على تساويهما بل الافطار ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية كذا فى التلويح وذكر الاسنوى فى شرح المنهاج ان تمثيل المباح بالفطر لا يستقيم لانه ان تضرر بالصوم فالافضل الفطر والا فالصوم افضل فليست للصوم حالة يستوى فيها الفطر

وعدمه وذلك هو حقيقة المباح انتهى والثالث ما تغير حكمه الاصلي عنا
اي عن الامة المحمدية تخفيفا بما كان على من قبلنا من الامم من اصر
اي ثقل وحكم مغلظ شاق كقرض موضع النجاسة" اي قطع موضع
النجاسة من الثوب والجلد واداء الربع من المال في الزكوة الى غير
ذلك كقتل النفس في صحة التوبة وجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل
او خطاء وقطع الاعضاء الخاطية كما في التلويح واحراق الغنائم وتحريم
العروق في اللحم والسبت والطيبات بالذنوب وان لا يطهر من الجنابة والحدث
غير الماء وكون الواجب من الصلوة في اليوم والليلة خمسين وان لا تجوز الصلوة
في غير المسجد وحرمة الجماع بعد العشية في الصوم والاكل بعد النوم فيه
وكتابة ذنب المذنب ليلا على باب داره صباحا كذا ذكر ابن امير الحاج في
التقرير والرابع ما سقط مع العذر مع مشروعيته في الجملة
اي في وقت من الاوقات وهو وقت عدم ذلك العذر ويسمى هذا القسم
رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمضطر اي اكل الميتة
مخافة الهلاك على نفسه من الجوع والاصوليون قالوا تسمية القسمين
الاخيرين من الاقسام الاربعة بالرخصة مجاز لان حقيقة الرخصة ما تغير
من عسر الى يسر وهو يقتضي بقاء الحكم الاصلي وتغير صفته وفي النسخ ورخصة
الاسقاط سقط الحكم الاصلي و القسم الثالث اي النسخ اتم في المجازية
وابعد عن الحقيقة من القسم الرابع اذ الحكم سقط فيه راسا فلم تبق فيه مشابهة
الحقيقي اصلا بخلاف القسم الرابع فان فيه مشابهة للحقيقي لكونه مشروعا في

صورۃ عدم العذر کالاول اے کالقسم الاول فی الحقیقۃ فانہ اتم فیہما اذ لم یسقط حکمہ بخلاف القسم الثانی فانہ یتراخی حکمہ والتراخی لایخلو عن الاسقاط لاکن الموجب قائم والحکم متراخ لعذر بخلاف القسم الرابع فان الحکم فیہ ساقط بسقوط السبب الموجب فی محل الرخصۃ الا انہ بقی مشروعا فی الجملۃ فلا یقال ان فی القسم الثانی ایضا رخصۃ سقط الحکم فینبغی ان یکون مجازا کذا افاد التفتازانی فی التلویح ہذا **فرع** للمسئلۃ الاصولیون قالوا سقوط غسل الرجل الذی کان عزیمۃ حیث لاخف مع الخف فی مدۃ المسح من القسم الرابع الذی ہو رخصۃ الاسقاط لان الخف اعتبر شرعا اے بحکم الشرع مانعا من سرایۃ الحدث المزیل للطہارۃ الیہما ای الی الرجل بدلیل انہ لو نزعہ بعد المسح لزمہ غسل الرجل ولو لم یسر الیہما لم یجب اذ لایجب غسل شئ من البدن بدون الحدث فظہر ان غسل الرجلین فی ہذہ الحالۃ ساقط وان المسح شرع تیسیرا ابتداء لا علی معنی ان الواجب من غسل الرجل یتادی بالمسح اذ لو کان کذلک لما اشترط کون اول حدث بعد اللبس طاریا علی طہارۃ کاملۃ فی المسح علی الجبیرۃ لان المسح یصلح رافعا للحدث الساری الی القدم فظہر ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان یکون عاملا فی الرجل مادامت مستترۃ بالخف وجعل الخف مانعا من سرایۃ الحدث الی القدم کذا فی التقریر ذکر الزیلعی شارح الکنز فیہ اے فی عد سقوط غسل الرجل من القسم الرابع انہ ای العد انما یتحقق لو لم یکن الغسل فی الرجل ہناک ای حالۃ التخفف مشروعا

لان شان القسم الرابع ان لا تبقى العزيمة مشروعة معه لكنه اى لكن غسل
الرجل مشروع بعد وان لم ينزع التخفف عن الرجلين خفيه وهذا
اى لمشروعية غسل الرجل حال كونه متخففا يبطل مسحه اى مسح الخف اذا
خاض اى دخل المتخفف فى النهر بعد ما كان متوضيا ومسح على الخف ودخل
الماء فى الخف بحيث صار اكثر رجليه مغسولا وحينئذٍ لا يجب الغسل ثانيا
بانقضاء المدة اى مدة المسح كما يجب على غيره واجيب فى فتح القدير
عن ايراد الزيلعى بمنع صحة الرواية اى رواية لبطلان مسح المتخفف الداخل
فى النهر بل هو باق كما كان وان الغسل اى غسل الرجل انما لم يجب بعد
النزع اى نزع الخفين وانقضاء المدة لانه قد حصل مرة وهو يكفى للتطهير
الغلى وان كان الحصول غير مشروع فلا حاجة الى الاعادة بل تحصيل للحاصل
ورد جواب فتح القدير بان الرواية مذكورة فى الكتب المعتبرة
كالظهيرية وغيرها فلا يتجه منع صحة الرواية قلت ابن الهمام صاحب فتح
القدير لا ينكر ذكرها فى الظهيرية بل هو نفسه قال وهو منقول فى فتاوى الظهيرية
لكن فى صحته نظر انتهى وفى تتمة الفتاوى الصغرى وفى فتاوى الشيخ
الامام ابى بكر محمد بن الفضل لا ينتقض مسحه على كل حال لان استتار القدم
بالخف يمنع سراية الحدث الى الرجل فلا يقع هذا غسلا معتبرا فلا يوجب بطلان المسح
وتوافقه ما فى المجتبى وعن ابى بكر العياضى لا ينتقض وان بلغ الماء الى الركبة
كذا فى التقرير ورد فى التقرير بان غسل رجليه ثانيا اذا نزعهما اذا انقضت المدة
وهو غير محدث يجب عليه لان عند النزع او انقضاء المدة يحل ذلك الحدث

السابق من السراية الى الرجلين وحينئذ يحتاج الى مزيل له عنهما حينئذ لكون
الاجماع على ان المزيل للحدث لا يظهر عمله اى اثر المزيل فى
محدث اى ناقض للطهارة طارٍ بعده اى بعد ذلك المزيل فالغسل الذى
وجد قبل النزع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر فى ازالة حدث طرء بعد الغسل
بالنزع او الانقضاء اذ الخف لما اعتبر شرعًا مانعا لسراية الحدث الى الرجل قبل
النزع او الانقضاء فلا وجود للحدث وقت الخصوص بعد وقت النزع او
الانقضاء لان الازالة فرع الوجود ولم يوجد الحدث قبل النزع والانقضاء
بل الحق فى جواب ما قال الزيلعى ان يقال المعتبر فى القسم الرابع
اعنى رخصة الاسقاط نفى المشروعية اى مشروعية العزيمة فى نظر
الشارع بان يكون العمل به اى بالحكم الاصلى الذى هو العزيمة
اثما لا عدم ترتب الاجزاء ان اتى به وبطلان هذا اى الاثم ممنوع
وحكم تلك الرواية بالاجزاء لو اتى به لا يستلزم الحكم بعدم الاثم لجواز ان
يكون مجزئا مع كونه اثما ولما كان يرد ان الاتيان به كيف يكون اثما وقد صرح
جماعة من الحنفية كصاحب الهداية وغيره وجم غفير من الشافعية ان الاخذ بالعزيمة
اولى ذكر الاسنوى فى شرح المنهاج ان غسل الرجل افضل منه اى من
مسح الخف كما جزم به المتقدمون من اصحابنا والمتاخرون منهم ابن الرفعة فى
الكفاية والنووى فى شرح المهذب ولا نعلم فيه خلافا انتهى اجاب عنه
بقوله وما قالوا ان العزيمة وهى غسل الرجل اولى من الاخذ بالرخصة
فيها وهى المسح فالمراد اى مراد ما قالوا ان العزيمة اولى باسقاط

٤ قوله بان يقال ان الخف لا ... اذ لا ... ان الحدث كان ساريا ... ثم زال ... قبل النزع والانقضاء ... فلا وجود ... الا بعد النزع ... الحدث ... فلا ... والانقضاء ... فى الخف فيكون الغسل ... لا ... فى حقه ... فلا ... فى ... ١٢ منه رحمه الله

٥ قوله هذا اى بطلان ... لا يلزم من بطلان ... اذا ... الغسل بانقضاء المدة ... كون الغسل ... فى ... ١٢ منه رحمه الله

سبب الرخصة بان ينزع الخف الذي هو سبب الرخصة لانه اولى حال
وجود سبب الرخصة اي حال كونه متحققا **مسئلة** الحكم بالصحة
في العبادات دون المعاملات عقلي بمعنى انه لا يتوقف على الشرع
بعد تصور الطرفين وان كان تصور الطرفين متوقفا على الشرع لانها
اي الصحة استتباع الغاية واستتباع الغاية هو طلب الفعل
لتبعية غاية وترتب وجودها على وجوده فان ترتب الغاية على الفعل وتبعته
في الوجود كان الفعل صحيحا وهي اي الغاية في المعاملات عبارة عن ترتب
آثارها عليها كذا قال الامام في المحصول وفي العبادات عند المتكلمين
موافقة الامر وهي الامتثال والاتيان بالمامور كما امره الآمر وان وجب
القضاء كالصلوة بظن الطهارة اي كصلوة من صلى بظن
انه متطهر فانها صحيحة لموافقة الامر اذ الشخص مامور بان يصلي بطهارة سواء كانت
معلومة او مظنونة وان وجب قضاؤها بعد ان يتبين انه محدث كما ذكر الامام
في المحصول وعند الفقهاء كونه اي كون الفعل وهو مفهوم مما قبله
وان لم يذكر صريحا مسقطا لوجوب القضاء عن ذمة المكلف المامور
سواء كان ذلك الاسقاط تحقيقا بان يكون القضاء واجبا عليه لو لم يكن
يؤد كالصلوات الخمسة فان اداءها مسقط لقضائها الواجب المامور لو لم يؤدها
او كان تقديرا بان لم يكن له قضاء كما في صلوة العيد والجمعة فان
الاداء فيهما مسقط للقضاء التقديري بمعنى انه لو كان لهما لكان ذلك الاداء
مسقطا له وبهذا التعميم يندفع ما ذكره الاسنوي في شرح المنهاج لنقض

تعریف الفقہاء ان الجمعۃ توصف بالصحۃ والاجزاء و لاقضاء لہا انتہی وتبعہ الفاضل میرزاجان فی حاشیۃ شرح المختصر لکنہ اشعر علی جوابہ ایضا حیث قال تخرج العبادات الصحیحۃ والفاسدۃ التی لاقضاء لہا کصلوۃ العیدین مثلا اللھم الا ان یقال الصلوۃ الصحیحۃ من العیدین کانت بحیث لوکان لہا قضاء سقط بہا وہو المراد فی التعریف وقس علیہا الفاسدۃ فتامل انتہی کما فی الاداء ای اداء العبادات فانہ اسقاط لوجوب قضاءہا عن ذمۃ المکلف وبعد ورود الامر ای امر الشرع بالفعل معرفۃ حقیقۃ ذلک الفعل کالصلوۃ المامور بہا یعرف ذلک ای استتباع الغایۃ اعنی کون الفعل موافقا للامر او کونہ مسقطا للقضاء بمجرد العقل بلاتوقف علی الشرع بدون احتیاج الی توقیف من الشارع لکون المکلف مؤدیا للصلوۃ او تارکا لہا فانہ یعرف بمجرد العقل یقینا

وقد ظن انہا ای الصحۃ فی العبادات والحکم بہا من احکام الوضع لان الصحۃ عبارۃ عن استتباع الغایۃ ولا یستتبع الا بعد تمامیۃ الارکان والشروط ولا یوقف علیہا الا بعد حکم الشرع ان حقیقۃ الصلوۃ مثلا تتم بہذہ الارکان والشروط وہو خطاب الوضع کذا فی شرح استاذ الاستاذ ونسب القاضی عضد فی شرح المختصر انکار ذلک الی ابن الحاجب تعریضا بان الانکار لیس بمرضی عندہ کما ذکر الفتراباعی والابہری فی حاشیتہما علی شرح المختصر وقیل الحکم بالصحۃ بمعنی الموافقۃ ای کون الفعل موافقا لامر الشارع کما ہو قول المتکلمین عقلی والحکم بالصحۃ

بمعنى الاسقاط اي كون الفعل مسقطا للقضاء كما هو قول الفقهاء وضعي متوقف على الشرع لانا بعد ورود امر الشارع بالصلوة بظن الطهارة نحتاج في معرفة كونها صحيحة بمعنى كونها مسقطة للقضاء الى توقيف منه ولهذا لو علم نجاسة الثوب ثم نسي وصلى فيه وفات الوقت فعليه القضاء وان لم يعلم اولا نجاسته لم يجب القضاء فكون الفعل مسقطا للقضاء لم يعلم بمجرد كونه مامورا به حتى يكون امرا عقليا يعلم بالعقل دون الشرع بل يحتاج الى خطاب متعلق بذلك غير الخطاب التكليفي الذي كان متعلقا بالمامور به ولا شك انه ليس تكليفا فيكون من قبيل الوضع فتدبر نعم كونها صحيحة بمعنى موافقة الامر عقلي لا يحتاج الى توقيف من الشارع كذا ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر اقول في رد ما قيل بهذا التفصيل الاسقاط[له] يعني كون الفعل مسقطا للقضاء فرع التمامية يعني كون الفعل المامور به تاما وهو اي كون الفعل المامور به تاما يكون بالموافقة اي بكون الفعل المامور به موافقا لامر الشارع وهو اي كون المامور به موافقا لامر الشارع عقلي عند هذا القائل ايضا فيكون الحكم بالصحة بمعنى الاسقاط ايضا عقليا وقيل في حاشيتي الابهري والفاضل ميرزا جان القراباغي على شرح المختصر ان الحكم بالصحة في المعاملات[له] وضعي اتفاقا لا نزاع فيه لاحد لان صحتها ترتب ثمراتها عليها وترتب الثمرات المقصودة على العقود التي هي المعاملات كترتب ملك الرقبة على البيع وملك المتعة على النكاح موقوف على التوقيف من الشارع البتة وعبارة حاشية الابهري هكذا الصحة

له [illegible]

له [illegible]

والبطلان فی معاملات لاشک فی کونہما من جملۃ احکام الوضع اذ لاریب فی
ان کون عقود والمعاملات مستتبعۃ لثمرات المطلق منہا متوقف علی توقیف من
الشارع بخلافہما فی العبادات ولذلک اقتصر المصنف علی تفسیرہما فی العبادات
ولم یتعرض لتفسیرہما فی المعاملات اذ غرضہ ان ینکر کونہما من احکام الوضع
والانکار انما یتاتی اذا کان فی العبادات لا فی المعاملات وعبارۃ حاشیۃ
القرا باغی ہکذا ان الصحۃ والبطلان فی المعاملات لا یشک احد فی کونہما
من جملۃ احکام الوضع اذ لاریب فی ان کون العقود التی ہی المعاملات مستتبعۃ
لثمراتہا المطلوبۃ منہا متوقف علی توقیف من الشارع بخلافہما فی العبادات
وذلک لان کون التلفظ بصیغۃ بعت تترتب علیہ اباحۃ الابتاع
انما ہو بتوقیف منہ تعالی فکان من جملۃ خطاب الوضع ولذلک اقتصر
المصنف علی تفسیرہما فی العبادات اذ غرضہ ان ینکر کونہما من خطاب الوضع
والانکار لا یتاتی اذا کان فی المعاملات اقول فی رد ما قیل فی الحاشیتین
جعل العقود اسبابا للثمرات المترتبۃ علیہا لاریب انہ ای ہذا الجعل
من الوضع یعرف بالشرع لکن الصحۃ للعقود لیست جعلہا اسبابا
للثمرات بل ھو ای الصحۃ الاتیان بہا ای بتلک العقود کما جعلہا ای
کما جعل الشارع تلک العقود اسبابا وذلک ای الاتیان ھو المناط ای
الموقوف علیہ لاستتباع الثمرۃ المترتبۃ علی ہذہ العقود وھو ای
کل واحد من الاتیان والاستتباع بعد ورود الشرع بان تلک العقود
اسباب لہذہ الثمرات یعرف بالعقل فالصحۃ فی المعاملات تعرف بالعقل

فكيف يكون من الوضع حاصله منع الكبرى اعنى قوله ترتب الثمرات على العقود موقوف على التوقيف بعد تسليم الصغرى اعنى قولنا صحتها ترتب ثمراتها عليها باعتبار تسمية الشئ باسم مناطه فتامل لعله اشارة الى انه لا يثبت من هذا كون الحكم بالصحة مطلقا فى المعاملات عقليا اذ فى المعاملات كما فى العبادات كليات وجزئيات كالبيع مثلا كلى والبيع الواقع من زيد مثلا جزئى من جزئيات هذا الكلى و صحة الجزئيات بالمطابقة للكليات وصحة الكليات بالجعل من الشارع فالحكم بالصحة فى المعاملات الجزئية وان كان عقليا لكنه فى المعاملات الكلية ليس بعقلى

الباب الثالث فى المحكوم فيه

وهو اى المحكوم فيه ههنا الفعل اى فعل المكلف ولما كان الفعل قد يكون ممتنعا ومستحيلا وهو على قسمين احدهما ان يكون لذاته ونفس مفهومه وذلك كالجمع بين الضدين والنقيضين وكالحصول فى حيزين فى وقت واحد والثانى ان يكون لغيره وامكن فى نفسه وهو اقسام احدها ما لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من ما تتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا او لم يمتنع تعلقها به بان يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا تتعلق به كحمل الجبل العظيم والطيران الى السماء وثانيها ان يكون لطريان مانع كتكليف المقيد العدو والزمن المشى وثالثها ان يكون لانتفاء القدرة عليه حال التكليف مع انه مقدور عليه حال الامتثال كالتكاليف كلها لانها غير مقدور عليها قبل الفعل على راى الاشعرى اذ القدرة عنده لا يكون الا مع الفعل ورابعها

مبحث الباب الثالث فى المحكوم فيه

منه رحمه الله تعالى

ان یکون التعلق بعلم کالایمان من الکافر الذی علم الله تعالے انه لا یؤمن فان
الایمان به مستحیل اذ لو آمن لانقلب علم الله تعالے جهلا وکان مذاهبهم
فی بعض تلک الاقسام بینها المصنف رحمه الله تعالے فی مسئلة فقال

مسئلة لا یجوز التکلیف بالممتنع مطلقا ای فی ذاته
لا بالنسبة الی قدرة دون قدرة کالجمع بین الضدین او الممتنع
صدوره من المکلف کخلق الجواهر ای اخراجها من اللیس الی الایس
من القدرة الحادثة الممکن للمکلف وجوزالاشعریة التکلیف
بالممتنع بالنحوین المذکورین ذکر الفاضل میرزاجان فی حاشیة شرح المختصر
فان کان الاول ای الممتنع لذاته فذهب شیخنا ابو الحسن الاشعری فی احد
قولیه الی جوازه وهو مذهب اکثر اصحابه واختلفوا فی وقوعه والقول الثانی
امتناعه وهو مذهب البصریین من المعتزلة واکثر البغدادیین وان کان الثانی
ای الممتنع لغیره فقد اتفق الکل علی جوازه عقلا خلافا لبعض الثنویة وعلی وقوعه
شرعا وذهب المصنف یعنی ابن الحاجب الی امتناع الاول وهو المختار
علی ما مال الیه الغزالی انتهی وذکر الاسنوی فی المحال لذاته والمحال العادی
والمحال لطریان المانع ثلثة مذاهب فقال اصحها عند المصنف یعنی البیضاوی
انه یجوز مطلقا وهو اختیار الامام واتباعه والثانی المنع مطلقا ونقله فی المحصول
عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب ونص علیه الشافعی کما نقله الاصفهانی
فی شرح المحصول عن صاحب التلخیص والثالث ان کان ممتنعا لذاته فلا
یجوز والا فیجوز واختاره الآمدی وذکر التاج السبکی فی جمع الجوامع وشارحه

المحلی ومنع اکثر المعتزلۃ والشیخ ابو حامد الاسفرائینی والغزالی وابن دقیق العید
مالیس ای الممتنع الذی لیس ممتنعا لتعلق العلم بعدم وقوعہ انتہی واختلفوا
ای الاشعریۃ فی وقوعہ ای وقوع ہذا التکلیف فمنہم من قال بالمنع
مطلقاً سواء کان ممتنعا لذاتہ ام لا والثانی الوقوع فیہما واختارہ الامام فی
المحصول والثالث التفصیل وہو مختار البیضاوی فی المنہاج والسبکی فی جمع
الجوامع وقد تردد النقل عن الشیخ ابی الحسن قال امام الحرمین فی البرہان و
ہذا سوء معرفۃ بمذہبہ فان التکالیف کلہا عندہ تکلیف بما لا یطاق لامرین احدہما
ان الفعل مخلوق اللہ تعالی فتکلیفہ بہ تکلیف بفعل غیرہ والثانی ان لا قدرۃ
عندہ الا حال الامتثال والتکلیف سابق وہذا التخریج لا یستلزم وقوع الممتنع
لذاتہ واما الممتنع عادۃ الذی ہو من جنس ما تتعلق بہ القدرۃ الحادثۃ لکن
من نوع او صنف ما لا تتعلق بہ القدرۃ الحادثۃ کحمل الجبل فیجوز التکلیف
بہ عندنا ای عند اہل السنۃ والجماعۃ عقلا فان العقل لا ینقبض عن
تجویزہ خلافا للمعتزلۃ فانہم لا یجوزون التکلیف بہ عقلاً ولا یجوز التکلیف
بہ عندنا شرعا لقولہ تعالی لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا والممتنع عادۃ
لیس فی وسع العبد المکلف فلا یکلفہ اللہ تعالی بہ والاجماع منعقد علی
صحۃ التکلیف بما علم اللہ انہ لا یقع ذکرہ ابن الحاجب فی المختصر
واقرہ القاضی عضد فی شرحہ بل علی وقوعہ ایضاً کما نص علیہ الاسنوی
فی شرح المنہاج والتفتازانی فی شرح الشرح اذ لو لم یکونوا مامورین
بذلک لما عصوا باستمرارہم علی الکفر ونقل الامدی عن بعض الثنویۃ انہ منع

جوازه واما التكليف بما امتنع لانتفاء القدرة عليه حال التكليف فواقع ايضاً عند الاشعري بمقتضے الاصل الذي اصله كذا ذكر الاسنوے في شرح المنهاج والدليل لنا اي للماتريدية والمحققين من الاشاعرة علے عدم جواز التكليف بالممتنع لو صح التكليف بالممتنع لكان الممتنع مطلوباً من المكلف لان التكليف بالشئ هو طلب ذلك الشئ من المكلف والطلب اي طلب الممتنع من المكلف مو قوف علے تصور وقوعه اي على ان يتصور الطالب وقوع الممتنع ووجوده سے الخارج من المكلف كما طلب اي مثل ما طلب بوصف الامتناع اذ الطلب للشئ هو استدعاء حصوله والذي لا يتصور حصوله ووجوده فے الخارج استدعاء حصوله فے الخارج عبث والا اي وان لم يتصور وقوع الممتنع من المكلف بوصف الامتناع لما طلب ذلك اي الممتنع بل شئ آخر وهو ما يتصور وقوعه كالوجه لذلك الممتنع وهذا اي طلب شئ آخر غير الممتنع علے تقدير عدم تصور وقوع الممتنع ضروري لبداهة كون طلب ما لم يتصور وقوعه عبثاً وتصور وقوع المحال والممتنع من حيث هو محال وممتنع في الخارج باطل بالضرورة فثبت ان التكليف بالممتنع باطل وقد يقرر هذا الدليل بان الممتنع لا يتصور العقل وجوده وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج ان الممتنع لا يطلب اما بيان الصغرے فلان كل ما يتصور العقل فهو معلوم لان التصور قسم من اقسام العلم وكل معلوم فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لان التميز صفة وجودية والصفة الوجودية لا بد لها من موصوف موجود والا لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فلو كان المحال

متصورا انكان ثابتا لكنه غير ثابت فلا يكون متصورا واما بيان الكبرى فلان ما لا يتصور العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشئ مع الجهل به محال وهذا التقرير قد صرح به الامام والامدي واتباعهما وهو مراد البيضاوي في المنهاج نص عليه الاسنوي في شرحه ولما كان لقائل ان يقول انا لا نسلم ان طلب الشئ موقوف على تصور وقوع الشئ المطلوب كيف وانا نعلم بالضرورة امكان قول القائل اوجد المحال اوآت باجتماع النقيضين وفيه طلب لما لا يتصور وقوعه في الخارج فدفعه بقوله وهذا اي توقف التكليف بالشئ والطلب له على تصور وقوعه في التكليف الحقيقي لا الصوري والطلب حقيقة لا بحسب الظاهر فقط واما التكليف والطلب الصوري الذي ليس فيه طلب حقيقة بان يتلفظ الآمر الطالب بصيغة الامر ويقول الآمر الطالب اوجد المحال اوآت باجتماع النقيضين فما هو اي هذا القول الا كقولك اجتماع النقيضين واقع فان الاخبار به حقيقة غير صحيح وانكان التلفظ به صحيحا كذا ههنا الطلب حقيقة غير صحيح وانكان التلفظ بصيغة الامر صحيحا ولا نقول باستحالة هذا التلفظ بهذا الدليل وحاصل الدفع ان التكليف والطلب على نحوين الاول حقيقي وهو عبارة عن قيام معنى الطلب بذات الطالب حقيقة وكون ذلك المعنى متعلقا بمطلوبه الذي تصور الطالب بوقوعه سواء عبر الطالب هذا المعنى بلفظ الامر او بامثاله وهذا النحو لا يتصور الا في المطلوب المتصور وقوعه والثاني صوري وهو عبارة ان يتلفظ الطالب بصيغة الامر بان يقول مثلا اوجد اجتماع النقيضين بدون الطلب حقيقة فهذا النحو يتصور في المطلوب الغير المتصور وقوعه

له قوله وهذا الصوري بان يتلفظ او يزد مع ما في التحرير ان يحوي انا نعلم بالضرورة امكان [illegible] الصحيح بين النقيضين ووجه الدفع فانه مجاز في النسبة [illegible]

وانما قيل في كلام اهل الحق بامتناعه اي بامتناع التكليف الصوري
بالممتنع لمدرك آخر اي لدليل آخر وهو ان التكليف الصوري بالممتنع
تكلم بما لا يقصد الطالب والتكلم بما لا يقصد سفه او هزل وهو مستحيل على الله
تعالى المكلف للعباد لانه نقص كما مستحيل على الله تعالى وهو منزه عنه لو
تم هذا المدرك لتم امتناع التكليف الصوري فتدبر لعله اشارة
الى ان هذا المدرك مختص بتكليف الله تعالى وذكر نظام الملة والدين في الشرح
وفي النسخة التي وصلت الى هذا العبد وانما قيل كلمة ان وما الكافة والظاهر ربما
بكلمة رب وما الكافة ولبعض الفضلاء يعني الفاضل ميرزا جان في حاشية
شرح المختصر ابحاث خمسة على هذا المسلك اي على القول بعدم جواز
التكليف بالممتنع بالقدح في الدليل اشرنا الى اندفاعها اي اندفاع
هذه الابحاث اجمالا في تقرير الدليل ففي قوله موقوف على تصوره وقوعه
كما طلب اشارة الى اندفاع البحث الاول والثاني وفي قوله من حيث هو محال
اشارة الى اندفاع الثالث وفي قوله لتصور وقوع المحال باطل اشارة الى
اندفاع الرابع وفي قوله في الخارج اشارة الى اندفاع الخامس والآن
نفصل اندفاع هذه الابحاث تفصيلا ما اي نحوا من التفصيل فقال
ذلك البعض من الفضلاء اولا في البحث ان التكليف بالمحال انما يقتضي
ان يكون الطالب تصور ذلك الشئ ونسب الوجود اليه فيتصور انتساب الوجود
اليه واما انه لا بد ان يتصور ذلك المركب التقييدي اي المحال الموجود او
وجود المحال فغير لازم وبالجملة ان تصور وجود المحال عينا لازم

للتكليف بالمحال والطلب له فكيف يسلم استدعاء التكليف بالمحال والطلب له لتصور وقوع المحال اقول في دفع البحث الاول ذلك اى قول بعض الفضلاء ان تصور وجود المحال غير لازم مكابرة اذ لا معنى للطلب الا استدعاء حصول له اى حصول المطلوب واستدعاء حصول الشئ لا يمكن بدون تصور حصوله واذا كان المطلوب محالا فلا بد من تصور حصول المحال والحصول والوجود مترادفان فيلزم لطلب المحال تصور وجود المحال وقال ذلك البعض من الفضلاء ثانيا في البحث ان اللازم منه اى من الدليل الذى اقيم على عدم تصور وقوع المحال على تقدير تمامه عدم تصور ماهية المحال متصفة بالوجود ولا ينفي تصوره اى تصور المحال بوجه ما وذلك اى التصور بوجه ما كاف في الطلب اقول في دفع البحث الثاني علم الشئ بالوجه هو علم الوجه حقيقة لا علم ذي الوجه كذلك اذ لا علم حقيقة وبالذات الا بالكنه فكان المطلوب في العلم بالوجه هو الوجه لا ذو الوجه لان المطلوب ليس الا ما يستدعيه الطالب والاستدعاء انما تعلق بما هو المعلوم والمعلوم حقيقة في العلم بالوجه هو الوجه وقال فرض انه اى المطلوب غيره اى غير الوجه كيف لا يكون المطلوب غير الوجه و المحال انما هو ذو الوجه لا الوجه والمطلوب هو المحال وقال ذلك البعض من الفضلاء ثالثا ولو سلم ان التكليف بالمحال لا بد له من تصور وجود المحال فنقول تصور المحال الموجود يتصور على وجهين احدهما ان يتصور مفهوم هو محال متصف في نفس الامر بالوجود الخارجي وهذا محال

له قوله وعلم الشي بالوجه اه يعني ليس الكلام في طلب العلم بالشي في الذهن كما في السؤال بل هو في الخارج حتى يرد ما قيل ان بناء الكلام في طلب المعلوم والتكليف بايجاده في الخارج فلما كان المعلوم حقيقة هو الوجه كان المطلوب ايجاده حقيقة في الخارج لا ذا الوجه والتكليف انما يتعلق بما هو المطلوب من المكلف ليتمكن من الامتثال وانما يجري المحال ... رحمه الله تعالى

اذلایمکن لنا تصور مفہوم ہو محال وموجود فی الخارج وذلک مثل ان یتصور اربعۃ کانت فی الواقع فردا وثانیہما ان یتصور مہیۃ المحال ولیصفہ العقل بصفۃ الوجود سواء اتصف بہ فی الواقع ام لا وذلک غیر محال یعنی ان تصور العقل ماہیۃ المحال حال کونہا متصفۃ بالوجود سواء اتصفت المہیۃ بالوجود فی الواقع ام لا تتصف بالوجود فی الواقع لیس بمحال ولیس تصور الشئ علی خلاف حقیقتہ مثلا یمکن تصور مہیۃ الاربعۃ واعتبار اتصافہ بالفردیۃ واللازم فی طلب المحال ہو تصورہ موجودا علی النحو الثانی دون الاول اذ معناہ اوجد المحال فان تصور ہذا المرکب الانشائی لایتوقف علی تصور مہیۃ المحال متصفۃ فی الواقع بالوجود بل علی تصور مہیۃ المحال معتبرۃ مع الوجود منسوبا الیہ الوجود وذلک غیر محال کتصور الاربعۃ منسوبا الیہ الفردیۃ اذ لاشک انہ یمکن انتساب الفردیۃ الی الاربعۃ نعم لایمکن ان یتصور شئ ہو اربعۃ کانت فی الواقع اقول فی دفع البحث الثالث ان اراد من عدم استحالۃ تصور وجود المحال ان تصور وجود المحال مع العلم باستحالتہ غیر مستحیل فہو ضروری البطلان وان اراد ان تصور وجود المحال مع الغفلۃ عن استحالتہ فلا بحث عنہ اذ لا کلام لنا مع الغفلۃ عن الاستحالۃ بل المقصود ان المحال من حیث انہ اے ان المحال معلوم الاستحالۃ لایتصور وجودہ ای وجود المحال ایقاعا بحیث اوقعہ المکلف فی الخارج فان الکلام فی الطلب الحقیقی لا الصوری والطلب الحقیقی للمحال لایکون الا بتصور وجود المحال ایقاعا مع العلم بکونہ مستحیلا وقال ذلک البعض من

الفضلاء رابعاً فی البحث ان فی صورۃ التکلیف بالممکن مثل ان یقول
الآمر صل فی الامر بالصلوۃ لم یتصورها ای لم تتصور الصلوۃ متصفۃ
بالوجود الخارجی فی الواقع اذ لم توجد الصلوۃ بعد ای حین
التکلیف لان وجودہا انما ہو بعد التکلیف بہا فہو لم یتصور الا الصلوۃ المعتبرۃ
مع الوجود علی ان یکون الوجود منسوبا الیہا وذلک ظاہر فکذلک فی صورۃ
التکلیف بالمحال اقول فی دفع البحث الرابع لابد للطالب المکلف بالکسر
ان یتصور حین الطلب والتکلیف وقوع المطلوب اعم من ان یکون فی
الحال او فی المستقبل وتصورہا ای تصور الصلوۃ متصفۃ بالوجود الخارجی
حین الطلب للصلوۃ والتکلیف بہ علی ما سیقع فی المستقبل لان
ماہیتہا ای ماہیۃ الصلوۃ لا تنافی ثبوتہا ای ثبوت الصلوۃ لانہا ممکنۃ
فلا استحالۃ فی تصورہا کذلک و قال ذلک البعض من الفضلاء خامساً
فی البحث ان فی مثل قولنا وجود النقیضین محال لابد فی التصدیق
بہ من تصور موضوعہ لانہ قضیۃ موجبۃ والقضیۃ الموجبۃ تستدعی تصور الموضوع
وثبوتہ والموضوع فیہ وجود النقیضین مثلاً فہو یستلزم تصور المحال مثبتاً
ای من حیث الثبوت والثبوت والوقوع واحد وتصور المحال ہہنا مع العلم
باستحالتہ فانہ حکم علیہ بانہ محال فامکن تصور وقوع المحال مع العلم باستحالتہ
اقول الحکم فیہ ای فی قولنا وجود النقیضین محال مثلاً علی الطبیعۃ
والمفہوم باعتبار الفرد لان کل حکم ثابت للافراد فہو ثابت للطبیعۃ
فی الجملۃ والطبیعۃ ممکنۃ متصورۃ موجودۃ فی الذہن وافرادہا مستحیلۃ

والحكم عليها بالاستحالة باعتبار الافراد كما حققنا لم في تصديقات السلم
على اى العلاوة انه اى الشان فرق بين تصوره اى
تصور المحال ايقاعا في الخارج كما في الطلب الحقيقي وبين تصوره
اى تصور المحال مطلقا اعم من ان يكون ايقاعا في الخارج اولا فالاول
محال لازم على تقدير التكليف بالمحال لان التكليف طلب الايقاع ولابد من
تصور المطلوب كما طلب والثاني ممكن لازم في قولنا وجود النقيضين محال
اذ لابد للحكم من تصور العنوان لا التصور ايقاعه فتدبر فانه دقيق المجوزون
للتكليف بالممتنع قالوا في الاستدلال اولا لو لم يصح التكليف بالممتنع لم
يقع التكليف بالممتنع والحال انه قد وقع التكليف بالممتنع لان
العاصي الذي لا ياتي منه الاتيان بالمامور به اصلا مامور مكلف
ويمتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم تعالى انه اى المامور به لا يقع
من العاصي وخلاف علمه تعالى بان يقع المامور به من العاصي ممتنع
والا لزم جهله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكذلك من علم الله تعالى
بموته قبل تمكنه من الفعل المامور به فانه يمتنع الفعل المامور به وكذلك
من نسخ عنه الفعل المامور به قبل تمكنه اى قبل تمكن المكلف
من الفعل المامور به امتثالا والجواب عن هذا الاستدلال ان مدار التكليف
على تصور وقوع الفعل المامور به من المكلف وانه اى العلم بعدم
وقوع الفعل المامور به من العاصي لا يمنع تصوّرًا لو قوع منه اى من
العاصي المكلف اذ الممكن من حيث هو ممكن يتصور وقوعه بل العلم

بعدم الوقوع يفيد اى يظهران الواقع فى الخارج على الوقوع اى
عدم وقوع الفعل المامور به من المكلف ولا يلزم من العلم بعدم الوقوع
من العاصى المكلف امتناع الوقوع من العاصى المكلف حتى لا يتصور الوقوع
منه فان العلم تابع للمعلوم وليس سببا له اى للمعلوم حتى يجب
عدم الوقوع فان المسبب يجب وجوده عند وجود السبب فيلزم منه امتناع
الوقوع الذى هو مقابل عدم الوقوع فالمعلوم وهو عدم الوقوع باق كما
هو ممكن لا يجب بالعلم فجانبه المقابل اى الوقوع ايضاً ممكن لا يمتنع بعلم مقابله

وما قيل فى حاشية شرح المختصر للفاضل ميرزا جان انه يلزم من
جواز الفعل المامور به من العاصى المكلف جواز الجهل على الله تعالى
وهو محال فممنوع فان العلم حاك عن الواقع المحقق وهو ههنا عدم
الوقوع لا عن الواقع المقدر وجواز الفعل وامكان وقوعه انما يوجب جواز
الوقوع المقدر دون الوقوع المحقق فلا يلزم من جواز الفعل جواز الجهل وايضا
يستدل على استدلال المجوزين للتكليف بالممتنع ان يكون كل تكليف
تكليفا بالمحال مع انه لم يقل به احد لوجوب تعلق العلم باحد النقيضين
من الوقوع وعدم الوقوع وخلاف العلم محال للزوم الجهل فهو اى
احد النقيضين اما واجب ان تعلق العلم بالوقوع او ممتنع ان تعلق
العلم بعدم الوقوع ولا شئ منهما اى من الواجب والممتنع بمقدور
للعبد وما هو ليس بمقدور للعبد فوقوعه منه مستحيل فيكون كل تكليف تكليفا
بالمحال واعلم ان ابا الحسن الاشعرى ذهب الى ان القدرة مع الفعل

له قوله وليس سببا له اه لا يقال ليس الامر كذلك ان العلم تابع لا سبب بل لانه كاشف عن وجود سبب احد الطرفين والسبب يجب وجوده عند وجود سببه فيتحقق نقيضه لانا نقول فقد اشرنا الى انه دافع ذلك بقوله اه

يمتنع تصور الوقوع منه وذلك لان ضرورة الشرط وضرورة الشیء بشرط المحمول ونحوهما تنافی الامكان الذاتی لانه امتناع بالغیر فتدبر ... عبد الله

* * *

لا قبله و ذهب ايضا الى ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فالزموا
فالزم الاشاعرة التابعون لابى الحسن الاشعرى عليه اى على ابى الحسن
الاشعرى بتكليف المحال والا فهو لم يصرح به كما نص عليه القاضى
عضد فى شرح المختصر وغير واحد من الاصوليين وقال السبكى وقد صرح
الشيخ فى كتاب الايجاز بان تكليف العاجز الذى لا يقدر على شئ اصلا و
تكليف المحال الذى لا يقدر عليه المكلف صحيح وجائز اما الالزام من الاول فلان
العبد غير مكلف حال الفعل اذ التكليف استدعاء الفعل واستدعاء الفعل انما
يكون قبل الفعل فالتكليف قبل الفعل واذا كانت القدرة مع الفعل فيكون
حال التكليف عاجزا غير قادر فصار الفعل غير مقدور ومستحيلا بالنسبة الى
المكلف واما الالزام من الثانى فلان الافعال اذا كانت مخلوقة لله تعالى لم
تكن مقدورة للعبد فاستحالت منه ثم الاشاعرة لم يكتفوا على الالزام على
ابى الحسن الاشعرى بل هم التزموا ايضا وترقوا من الزامه الى التزامهم
والحق انه اى الالزام ليس بلازم اما عدم اللزوم من الاول اى من
ذهابه الى ان لا قدرة الا مع الفعل فلان القدرة انما تجب فى زمان
الايقاع اى ايقاع الفعل حتى يتحقق الامتثال لا فى زمان التكليف
والتكليف بالمحال انما يلزم لو كلف بما ليس بمقدور مطلقا لا حال التكليف ولا
حال ايقاع الفعل ومن كون القدرة مع الفعل لا يلزم الا التكليف بما ليس
بمقدور حال التكليف لا التكليف بما ليس بمقدور مطلقا واما عدم اللزوم
من الثانى فلان التكليف عنده اى عند الاشعرى لا يتعلق

له قوله بل التزموا صرح غير واحد منهم بجواز التكليف بالممتنع لذاته ... الاشعرى ... وقال السبكى وقد صرح الشيخ فى كتاب الايجاز بان تكليف العاجز الذى لا يقدر على شئ اصلا وتكليف المحال الذى لا يقدر عليه المكلف صحيح جائز انتهى ١٢ منه رحمه الله تعالى

الا بالکسب وہو فعل مقدور للعبد لا بالایجاد الذی لیس بمقدور للعبد فلا یلزم التکلیف بالمحال بالنسبۃ الی المکلف لان الافعال مقدورۃ للعبد من حیث الکسب وان لم تکن مقدورۃ من حیث الخلق والتکلیف باعتبار الکسب لا باعتبار الخلق وفیہ ای وفی الکسب کلام فی علم الکلام لا نطول بذکرہ لکن ینبغی ان یعلم ان الاشعری لا مخلص لہ عن القول بالتکلیف لغیر المقدور فان الکسب ایضا عندہ من اللہ تعالی وللعبد قدرۃ متوہمۃ فقط لا دخل لہا فی شیء من الافعال والمجوزون للتکلیف بالممتنع قالوا فی الاستدلال ثانیا لو لم یجز التکلیف بالممتنع لم یقع التکلیف بالممتنع وقد وقع التکلیف بالممتنع فان اللہ تعالی کلف

ابا جہل بالایمان وہو التصدیق بما جاء بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومنہ ای مما جاء بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ ای ان ابا جہل لا یصدقہ ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم لقولہ تعالی فی امثال ابی جہل ان الذین کفروا سواء علیہم ءانذرتہم ام لم تنذرہم لا یومنون فقد کلفہ ای کلف اللہ تعالی ابا جہل بان یصدقہ ای یصدق ابو جہل النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ان لا یصدقہ ای لا یصدق ابو جہل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لان عدم التصدیق ایضا مما جاء بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہو ای التصدیق بعدم التصدیق انما یکون بانتفاء التصدیق من ابی جہل اذ لو کان التصدیق لعلم ابو جہل التصدیق وصدق بہ فکیف یصدق بعدمہ فاذن التصدیق ملزوم لعدم التصدیق والتکلیف بالشیء تکلیف بلوازمہ فالتکلیف بالتصدیق تکلیف بعدم التصدیق و ہو تکلیف بجمع النقیضین وجمع النقیضین ممتنع بالذات فصح التکلیف بالممتنع

بالذات وقد قرر ہذا الدلیل الاسنوی فی شرح المنهاج والامام فی المحصول وغیرهما فی غیرهما ان ابا جهل قد امر بالایمان بکل ما انزل الله تعالیٰ یعنی بالتصدیق به ومنه ای ومما انزل الله تعالیٰ انه لا یؤمن فقد صار ابو جهل مامورا بان یصدقه فی انه لا یؤمن وانما یحصل التصدیق بذلک اذا لم یؤمن فصار مکلفا بانه یؤمن وبانه لا یؤمن وذلک جمع بین النقیضین ویعلم ان الامام لما قرر ہذا الدلیل فی المحصول والمنتخب قال انه مکلف بالجمع بین الضدین والتاج الارموی فی الحاصل والبیضاوی فی المنهاج جعلاهما نقیضین والسبب فی ہذا ان صاحب الحاصل وصاحب المنهاج نظرا الی الایمان وعدمه وهما نقیضان واما الامام فانه نظر الی ان العدم غیر مقدور علیه کما سیاتی فلا یکون مکلفا به بل المکلف به هو کف النفس عن الایمان والکف فعل وجودی فلا یکون نقیضا للایمان بل ضدا له والجواب من الدلیل الثانی ان لا تکلیف لابی جهل وامثاله الا بالتصدیق فی احکام الشرع المتعلقة بافعالهم وعدم التصدیق ای اخبار عدم تصدیق ابی جهل اخبار منه ای من الله تعالیٰ الیه ای الی النبی صلی الله علیه وسلم بحالهم ولیس من الاحکام المتعلقة بافعالهم فکون ابی جهل مثلا مکلفا بتصدیق عدم التصدیق ممنوع ولما کان یرد ان اخبار الله تعالیٰ واقع البتة والا لزم کذب الله تعالیٰ فعدم التصدیق واجب والتصدیق ممتنع فالتکلیف به تکلیف بالممتنع فاجاب عنه بقوله

ولا یخرج الممکن عن الامکان بعلم او خبر کما نص علیه ابن الحاجب فی المختصر واقره القاضی عضد فی شرحه ولهذا قال الاسنوی فی شرح المنهاج والصواب ما قاله امام الحرمین وارتضاه ابن الحاجب وغیره ان ہذا من

باب التكليف بالمستحيل لغيره وذلك ان الله تعالے لما اخبر عنه بانه لايؤمن استحال ايمانه لان خبر الله تعالے صدق قطعًا فلو آمن لوقع الخلف في خبره تعالى وهو محال فاذا امر بالايمان والحالة هذه فقد امر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلاً لغيره كما قلنا في من علم الله تعالى انه لايؤمن ومن ههنا يظهر بطلان قول من قال بامتناع مثل سيدنا ونبينا محمد صلے الله عليه وسلم عقلا للاخبار الدالة على ان الله تعالے لايخلق بعده نبيا وهو خاتم النبيين وجه البطلان ان نبينا محمدًا صلے الله عليه وسلم ممكن ومثل الممكن ممكن كما يشعر به قولهم ان القادر على الشئ قادر على مثله كما في شرح المواقف وغيره من الكتب الكلامية فلابد ان يكون مثله ممكنًا والممكن لايخرج عن الامكان بعلم اوخبر وقد وقع النزاع في هذا في عصرنا وكتب فيه رسائل لكن جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا وما قيل في شرح المختصر وغيره ما حاصله ان اباجهل مثلا لو علم باخبار الله تعالے انه لايؤمن لسقط منه اى من ابى جهل التكليف بالايمان بالاتفاق كما ذكر التفتازانى في شرح الشرح لان فائدة التكليف الابتلاء بالعزم على الفعل وتركه ليثاب اويعاقب بذلك واذا علم ان الفعل لايصدر عنه البتة لتعلق اخبار الله تعالى بعدمه وان لم يخرج بذلك عن حد الامكان لم يتات منه العزم عليه كذا اقرره القرا باغى والابهرى في حاشيتى شرح المختصر ممنوع[له] فان الانسان لم يترك سدى اى مهملا غير مكلف في حال اذ له العقل وتمكن من الفعل وكيف يسقط التكليف بعلمه وعلمه تعالے لايمنع من المقدورية والتكليف وليس علمه اولى من علمه تعالے فاذا لم يكن علمه تعالے

له قوله ممنوع كيف يسقط فان علمه تعالى اذا لم يكن مانعا من المقدورية والتكليف فاخباره بما هو علمه ليس [illegible] بالاولى بان لايمنع الا يمان انما قال ١٢ منه حفظه الله تعالى

مالنا من المقدورية والتكليف فاخباره بما في علمه وعلم المكلف به اولى بان لايكون
مالنا من المقدورية والتكليف قيل في حاشية شرح المختصر لميرزاجان موافقا
لما في التحصيل وشرح المواقف في الجواب عن الدليل الثاني انه اي
ان اباجهل مثلا مكلف بالتصديق بالجميع اي بجميع ماجاء به النبي صلى الله
عليه وسلم من الاحكام والاخبار اجمالا اي على سبيل الاجمال بان يعتقد ان
كل ماجاء به النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق من غير تفصيل والتصديق بعدم
التصديق انما يستلزم عدم التصديق اذا كان التكليف على ابي
جهل بالتصديق بالجميع تفصيلا اي على سبيل التفصيل والتعيين ويحتمل ان
يكون مرجع ضمير كان اباجهل ويكون خبره محذوفا اي اذا كان ابوجهل مكلفا
بالتصديق بالجميع تفصيلا اقول في دفع ماقيل التصديق بالجميع اجمالا
محال منه اي من ابي جهل لان الاجمال لايخلو اما ان يكون منطبقا على
التفصيل ام لا فان لم يكن منطبقا على التفصيل فليس اجمالا له وانكان منطبقا
على التفصيل فالتصديق بالجميع محال لانه اي الشان يتحقق حينئذ
التصديق بعدم التصديق منه اي من ابي جهل ولو اجمالا وهو يستلزم
عدم التصديق وقد فرض انه اي الشان لا تصديق بعدم التصديق منه
اي من ابي جهل فانه يستلزم عدم التصديق فتدبر اذ لا يتضح حق الوضوح
فان المجيب قد كان منع استلزام التصديق بعدم التصديق اجمالا لعدم التصديق
وفي الاعتراض عليه اخذ هذا الاستلزام من غير بيان فالاوضح ان يقال ان
التكليف انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالي لجميع ماجاء به.

لايكون مطابقا اذا لم يوجد من ابى جهل التصديق ولو اجمالا والا كان كاذبا
فالتصديق الاجمالى ايضا ملزوم لعدم التصديق ولو اجمالا وملزوم النقيض ممتنع
بالذات **مسئلة الكافر** مرتدا كان او غيره كما هو الظاهر وذكر
الامام فى المحصول فى اثناء الاستدلال ما يقتضى ان الخلاف فى غير
المرتد ونقل القرافى وغيره عن الملخص للقاضى عبد الوهاب حكاية اجراء
الخلاف فيه ايضا **مكلف بالفروع كالصلوة والصوم عند الشافعية**
نقل الامام فى المحصول عن اكثر الشافعية واكثر المعتزلة وقال امام الحرمين فى
البرهان انه ظاهر مذهب الشافعى ونص على اختياره النووى فى شرح صحيح
مسلم ثم قال هذا قول المحققين والاكثرين وقال التاج السبكى فى جمع الجوامع
الصحيح وقوعه وقال ابن الحاجب فى المختصر الظاهر الوقوع وذكر ابن نجيم فى
شرح المنار انه مذهب العراقيين من الحنفية وهو المعتمد **خلافا للحنفية** يعنى
جمهورهم واكثرهم كما ذكر الاسنوى فى شرح المنهاج والتاج السبكى فى جمع
الجوامع وهو مذهب الاسفرائنى من الشافعية قال الامام فى المحصول والقاضى
عضد فى شرح المختصر والتاج السبكى فى جمع الجوامع وابن امير الحاج فى التقرير
هو ابو حامد وقال الامام فى المنتخب هو ابو اسحٰق وذكر صاحب التقرير انه عزى الى
خويز منداد من المالكية **وقيل** فى الحاصل والمنهاج على عكس ما فى المحصول
خلافا للمعتزلة ايضا وسمى ابن امير الحاج فى التقرير عبد الجبار وابا هاشم
منهم **وقيل الكافر مكلف بالنهى فقط** كالنهى بالزنا والقتل لا بالامر
اما تكليف الكافر بالعقوبات كالقصاص والحدود والمعاملات كالبيع

وغيره فاتفاق فيه بين الحنفية والشافعية لاخلاف لاحد في التكليف بما يعقد الذمة فان عقد الذمة وكون الكافر ذميا ومطيعا لاهل الاسلام يقتضي ان تقام عليهم العقوبات كما تقام علينا ويعمل معهم في العقود والفسوخ كما يعمل معنا في ذكر ابن الهمام في التحرير ذلك اي عدم تكليف الكافر بالفروع مذهب مشائخ سمرقند من الحنفية منهم القاضي ابو زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي ومن عداهم اي من سوى مشائخ سمرقند من الحنفية كمشائخ العراق والبخارا متفقون على التكليف بها اي بالفروع

وانما اختلفوا اي وانما اختلف من عدا مشائخ سمرقند من الحنفية في انه اي تكليف الكافر في حق الاداء اي اداء الفروع كالاعتقاد اي كما في حق اعتقاد الفروع يعني كما ان الاعتقاد لوجوب العبادات واجب على الكافر كذلك اداء هذه العبادات ايضا واجب عليه او ان تكليف الكافر في حق الاعتقاد فقط دون الاداء فالعراقيون من الحنفية قائلون بان الكافرين مكلفون بالاول اي بالاداء والاعتقاد معا كالشافعية القائلين بانهم مكلفون بهما فيعاقبون اي الكفار على تركهما اي ترك الاداء والاعتقاد معا والبخاريون من الحنفية قائلون بانهم مكلفون بالثاني اي بالاعتقاد فقط دون الاداء فعليه اي فعلى ترك الاعتقاد فقط دون ترك الاداء

يعاقبون وليست المسئلة محفوظة اي منقولة عن ابي حنيفة واصحابه كابي يوسف ومحمد وزفر وانما البخاريون استنبطوها اي استخرجوا هذه المسئلة وهي ان الكافر مكلف بالفروع في حق الاعتقاد فقط

[illegible]

دون الاداء من قول محمد في المبسوط والدليل للنافي تكليف الكافر بالفروع
اولاً انه اي تكليف الكافر بالفروع لو صح تكليف الكافر بالفروع لصحت تلك
الفروع منه اي من الكافر اذا ادى لموافقة الامر اي لموافقة هذا الاداء ما امر الله
تعالى به وموافقة الامر هي الصحة واللازم اي صحة تلك الفروع من الكافر اذا ادى
باطل اتفاقا بين النافي والمثبت كما نص عليه القاضي عضد في شرح المختصر و
التفتازاني في شرح الشرح قلنا في جواب دليل النافي انه منقوض بالجنب
فانه مكلف بالصلوة والدليل يجري فيه بان يقال لو صح تكليف الجنب بالصلوة
لصحت الصلوة منه واللازم باطل فان صلوة الجنب في حالة الجنابة ليست
بصحيحة والحل انها اي صحة تلك الفروع بالشرط وهو الايمان كالحدث
فان صحة صلوته بالشرط وهو الطهارة حاصله انه لا يلزم من صحة التكليف حال
الكفر الصحة حينئذ اذ ليس الاتيان بالمامور به مطلقا هو الصحة بل الصحة انما هو الاتيان بالمامور به
على وجه كان مامورا به من هذا الوجه والاتيان بالمكلف به لا يوجب ان يكون
على وفق امر الشارع لجواز فوات شرط الا ترى ان المحدث مكلف بالصلوة
حين الحدث ولا تصح الصلوة منه حين الحدث فليس المراد انه مامور بفعله حالة
الكفر نعم تصح منه بان يومن ويفعلها كالجنب والمحدث فان زمن الكفر ظرف
للتكليف لا للايقاع بان كلف في زمن الكفر بالايقاع وذلك بان يسلم
ويوقع والكفر مانع عن الايقاع وهو قادر على ازالة المانع قال الدليل
للنافي ثانيا لو صح تكليف الكافر بالفروع لامكن الامتثال بالفروع
لان الامكان شرط التكليف فلا ينفك عنه والامتثال في الكافر ليس

بممکن لان امکان الامتثال اما ان یکون حال الکفر او بعد الکفر اذا اسلم ق
فی الکفر لایمکن الامتثال لان النیۃ فی الامتثال لابد منہا ونیۃ الکافر
غیر معتبرۃ وکذا ذکر الاسنوی فی شرح المنہاج لان ثمرۃ الامتثال استحقاق
الثواب ولایثاب الکافر علی فعلہ فی حال الکفر بالاتفاق ق کذلک بعدہ
ای بعد الکفر ایضاً لایمکن الامتثال لان الکافر اذا اسلم لاطلب عنہ
لما کان واجبا علیہ لان الاسلام یقطع ماقبلہ من الذنوب والجنایات فسقط
الامر عنہ والامتثال فرع الامر قلنا فی جواب ہذا الدلیل بانا لانسلم
ان الامتثال حال الکفر لایمکن بل ہو ممکن حین الکفر بان یسلم و
یصلی مثلا کالمحدث والجنب لان الکفر الذی لاجلہ امتناع الامتثال
لیس بضروری للکافر فیمکن ارتفاع الکفر فی زمان الکفر فکیف امتناع
الامتثال التابع لہ وان لم یمکن الامتثال بشرط الکفر ای مع کفر
الکافر وذلک ضرورۃ وصفیۃ ای ضرورۃ بشرط وصف الموضوع لانہ یرجع
الی قولنا الکافر لایمتثل بالضرورۃ بشرط کونہ کافرا والضرورۃ الشرطیۃ
ای الضرورۃ بشرط وصف الموضوع کضرورۃ سلب الامتثال بشرط
الکفر لاینافی الامکان الذاتی ای الامکان بالنظر الی ذات الموضوع
کامکان ایجاب الامتثال حین الکفر بالنظر الی ذات الکافر بان یزول الکفر
وحصل شرط الامتثال وہو الایمان وینتقض الدلیل بالایمان فان الکافر
مکلف بہ بالاتفاق مع ان مقدمات ہذا الدلیل تنفی التکلیف بالایمان
ایضاً بان یقال لو صح تکلیف الکافر بالایمان لامکن الامتثال بہ لایمکن الامتثال

بہ فی الکفر والا یلزم اجتماع النقیضین و بعد الکفر لا طلب لان الطلب بعد
الحصول تحصیل الحاصل و الدلیل للنافی ثالثا وصح تکلیف الکافر بالفروع
لکانت الفروع مطلوبۃ من الکافر لان التکلیف طلب الفعل ولو کانت مطلوبۃ
لوجب القضاء ای قضاء الفروع علی الکافر بعد الکفر حال الاسلام لان
المطلوب لا یمکن الا بالاداء او القضاء ولم یمکن الاداء لعدم صحتہا حال الکفر فتعین
القضاء ولا یجب القضاء علی الکافر بعد الاسلام اتفاقا بین النافی والمثبت
قلنا فی الجواب عن ہذا الدلیل الملازمۃ بین صحۃ تکلیف الکافر ووجوب
القضاء وکذلک بین کونہا مطلوبۃ ووجوب القضاء ممنوع عنہ فان الاسلام
یجب ای یقطع ما کان قبلہ من الخطایا والذنوب فہو ای الاسلام
کانہ قضاء عن الکل ای کل ما فات من الکافر قبل الاسلام فانہ کما تفرغ الذمۃ
بالقضاء عند عدم الاداء کذلک تفرغ ذمۃ الکافر بالاسلام اذ الاسلام قد عہد رافعا
للمعصیات فلا حاجۃ للقضاء او قلنا انہ ای القضاء بامر جدید غیر امر الاداء
والامر الجدید لم یوجد فی حق الکافر فلم یجب القضاء علیہ فوجوب القضاء علی
الکافر لیس بلازم لصحۃ تکلیفہ و الدلیل للمثبت الآیات الموعدۃ لسبب
ترک الفروع منہا قولہ تعالے فویل للمشرکین الذین لا یؤتون الزکوۃ وقولہ تعالی
والذین لا یدعون مع اللہ الہا آخر الی قولہ یضاعف لہ العذاب وقولہ تعالے
فلا صدق ولا صلی وقولہ تعالی ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم
نک نطعم المسکین ای لم نؤت الزکوۃ فلو لم یکونوا مکلفین بالفروع لما
اوعدہم اللہ علی ترکہا والآیات الآمرۃ بالعبادۃ ثانیا ولہم منہا قولہ تعالے

يا ايها الناس اعبدوا ربكم فان لفظ الناس عام للكفار والمؤمنين ومنها
قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الى غير ذلك كقوله تعالى وما
تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة وقوله تعالى
ولوطا اذ قال لقومه اتاتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد من العالمين
وقوله تعالى والى مدين اخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره
قد جاءتكم بينة من ربكم فاوفوا الكيل والميزان والكفر لا يصلح ان يكون
مانعا من دخولهم لانهم متمكنون من ازالته بالايمان وبهذا الطريق يقال
المحدث مامور بالصلوة فثبت ان المقتضى للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب
القول بتكليفهم عملا بالمقتضى السالم عن المعارض فثبت انهم مكلفون
ببعض الاوامر وبعض النواهي فكذلك البواقي اما قياسا او لانه لا قائل بالفرق
والتاويل في الكل اي في كل الآيات مثلا ان يقال لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين كناية عن نفي الاسلام نفيا للشئ بنفي لوازمه والمراد
من العبادة الايمان والمعرفة ولفظ الناس مخصوص بالمسلمين والمراد
باقامة الصلوة والزكوة اعتقاد حقيتهما او المراد بعد حصول الشرط وهو الايمان
كالاستطاعة في الحج وغير ذلك من التاويلات في بواقي الآيات بعيد
لانه صرف عن الظاهر بدون ضرورة داعية اليه وذكر الامام في المحصول
في قوله تعالى قالوا لم نك من المصلين الآية مباحث كثيرة منها ان هذا
التعليل حكاية عن قول الكفار فلا يكون حجة واجاب بان ذلك يجب

ان يكون صدقا لانه لو كان كذبا لبين كذبهم مع انه تعالى ما بين كذبهم

مسئلة لا تكليف الا بالفعل لا بالعدم قاله اكثر المتكلمين **خلافا لكثير من المعتزلة** منهم ابو هاشم فانهم قائلون بالتكليف بنفي الفعل ايضا كما في النهي نص عليه ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه وابن امير الحاج في التقرير وغيرهم في غيرها **وهو اي الفعل في النهي كف النفس** اي انتهاؤها عن الفعل المنهي عنه قاله التاج السبكي في جمع الجوامع وفاقا لوالده التقي السبكي وابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه وقيل الفعل هو فعل الضد كما نص عليه البيضاوي في المنهاج واقره الاسنوي في شرحه حيث قال المطلوب بالنهي هو الذي تعلق النهي به انما هو فعل ضد المنهي عنه فاذا قال لا تتحرك معناه اسكن وعند ابي هاشم والغزالي هو ان لا يفعل وهو عدم الحركة في هذا المثال انتهى يعني عند ابي هاشم والغزالي المكلف به في النهي الانتفاء وعدم الفعل لا الفعل وذكر المحلي في شرح جمع الجوامع فاذا قيل لا تتحرك فالمطلوب منه على الاول الانتهاء عن التحرك الحاصل بفعل ضده وعلى الثاني فعل ضده يعني السكون وعلى الثالث انتفاء التحرك ولما كان النزاع يرجع الى ان العدم هل يصلح لتعلق التكليف ام لا وكان مبناه ان العدم مقدور ام لا اراد ان يبين هذا المعنى بحيث تنكشف المسئلة انكشافا تاما فقال **لا نزاع لاحد في عدم الفعل لعدم المشية** اذ علة وجود الفعل هي المشية فعدم المشية علة لعدم الفعل **فان علة العدم عدم علة الوجود** والمشية

له قوله كف النفس وفي التحرير ان المكلف به في النهي [illegible]

من علل الوجود فعدمها يكون علة لعدم الوجود وهذا العدم لا يصلح ان يكون مناطا
للتكليف والثواب فلا نزاع فيه بل النزاع في عدم الفعل للمشية
وهو اي هذا العدم الذي يتحقق به الامتثال في النهي ويترتب عليه
اي على هذا الامتثال الثواب فنحن نقول ان العدم ليس محل التكليف
لانه لا تتعلق به اي بالعدم المشية بالذات لانها اي المشية تقتضي
الشيئية اي كون متعلقها شيئا وجوديا والعدم من حيث هو هو اي
عدم لا شيء محض فلا سبيل اليه اي الى العدم الا بتعلقها
اي المشية بما هو وسيلة اليه اي الى العدم وهو اي الوسيلة
الكف عنه اي كف النفس عن الفعل والعزم على الترك ومحل
التكليف لا يكون الا ما يتعلق به المشية بالذات وهو اي كون الوسيلة التي
هي الكف متعلق المشية معنى مقدورية العدم وهو ايضا معنى ان
اثرها اي المقدورية الاستمرار للعدم فان باستمرار الكف الذي
هو الوسيلة يستمر العدم لانه لو لم يستمر الكف لم يستمر العدم والا اي وان لم
يكن المعنى ما ذكر فلا تصح مقدورية العدم واستمراره بالقدرة لان العدم
من الازل بانتفاء علة الوجود فالعدم اصلي ثابت قبل القدرة غير داخل
تحت القدرة فلا معنى لمقدورية العدم واستمراره اي استمرار
العدم استمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة اذ ما تحقق بعلة لا يتحقق
باخرى فيكون الاستمرار اثر الاستمرار عدم علة الوجود لا اثر المقدورية فلا معنى
لقولهم اثر المقدورية استمرار العدم وهذا اي لاجل ان العدم لا يكون

الا بانتفاء مشية الوجود والمشية انما يتعلق بالكف عرفوها اى عرفوا القدرة
بان شاء فعل وان شاء ترك اى كف ففرعوا الترك الذى هو
الفعل على المشية دون ان عرفوها بان شاء فعل وان شاء لم يفعل
فلم يفرعوا العدم على المشية او عرفوها بان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
ففرعوا العدم على عدم المشية قال القاضى عضد فى شرح المختصر فيكفى فى
طرف النفى اثر انه لم يشأ فلم يفعل انتهى قال التفتازانى فى شرح الشرح ما حاصله
انا لا نفسر القادر بالذى ان شاء فعل وان شاء ترك وان لم يشأ لم يفعل
فيدخل فى المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشية وكان الفعل
مما يصح ترتبه على المشية ويخرج العدمات التى ليست كذلك انتهى وقال
الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر اقول فيه بحث اما اولا فلان كلامه
رحمه الله مشعر بان ترك الفعل مما لم يتعلق به المشية وليس كذلك بل عدم الفعل
قد يترتب على ارادة العدم وقد يترتب على عدم ارادة الوجود على ما هو مصرح
فى الكتب الكلامية واما ثانيا فلان تفسير القادر بما ذكره تفسير منسوب الى
الفلاسفة وليس مرضيا عند المتكلمين والاصوليين كيف والفلاسفة اثبتوا
هذا المعنى لله تعالى وقد شنع المتكلمون عليهم بان هذا المعنى ليس معنى الاختيار
ولا ينافى الايجاب فالاصوب ان يقال انا لا نفسر القادر بالذى ان شاء
فعل وجود الفعل وان شاء او لم يشأ فعل عدم الفعل بل بالذى يصح
منه الفعل بان شاء فعل وجوده ويصح منه الترك بان شاء او لم يشأ
لم يفعل شيئا لانه فعل العدم هذا انتهى وذكر الابهرى فى حاشية

شرح المختصر لتفسیر القول القاضی عضد لم یشأ فلم یفعل ای لم یشأ الفعل
وشاء عدمه فلم یفعل لانه فعل عدمه اذ لا یکفی فی کون العدم اثر المجبر و انه
لم یشأ فلم یفعل لان مالم یفعله الموجب بالذات یصدق علیه انه لم یشأ فلم
یفعل ولیس اثر القدرة بالاتفاق انتهی وقال الفاضل میرزاجان واما ماقیل
علیه من انه لا یکفی فی کون العدم اثر المجبر وانه لم یشأ فلم یفعل لان مالم یفعله الموجب
بالذات یصدق علیه انه لم یشأ فلم یفعل بعد ان کان بحیث اذا شاء فعل فیخرج
مالم یفعله الموجب بالذات والحاصل انه جعل عدم الفعل مستندا الی عدم المشیة
التی کان وجودها علة لوجود الفعل فلا غبار والعجب من هذا الفاضل المعترض
انه لم یتنبه لقوله رحمه الله وکان الفعل مما یصح ترتبه علی المشیة حیث ذکره
قیداً الترتب العدم علی عدم المشیة لدفع هذا الوهم فتدبر انتهی قیل فی
حاشیة شرح المختصر لمیرزاجان فی الرد علی کون الکف مطلوبا فی النهی
بانه لو کان المطلوب فی النهی هو الکف فحین الغفلة عن الفعل الحرام المنهی
عنه بان لا یعرف العبد المکلف الزنا مثلا یلزم فوات الواجب وهو الکف
اذ لا کف حین الغفلة فیعاقب او یلزم ترک الواجب مع انه لیس کذلک عند
احد قلنا فی جوابه موافقا لما اجاب به الفاضل میرزاجان ان وجوب کل
واجب مقید بالشعور اذ لا تکلیف للغافل فحین الغفلة غیر مکلف به فلا
وجوب ولا عقاب وبعد الشعور یجب العزم علی الترک والا ای
وان لم یوجد العزم یعاقب علی ترکه بناء علی ما رایتان الفعل المقدور
وهو العزم الواجب علیه والحاصل ای حاصل هذا البحث ان الامتثال

الذی یترتب علیه الثواب لا یکون الا بالایتان بالمقدور ای بالفعل المقدور
وهو ای المقدور الفعل فی الامر والکف فی النهی واما عدم الامتثال
الموجب للعصیان فیکون لعدم ایتان المقدور کما فی ترک الواجب
فان عدم الامتثال فیه لعدم ایتان الواجب المقدور الذی کان المکلف
قادرا علیه و یکون عدم الامتثال تارة لفعل المقدور اذا کان المقدور
شرا وعدمه خیرا کما فی فعل الحرام واما العدم المقدور بالذات
فلعدمه ای لکون هذا العدم عدما لا دخل له ای لهذا العدم فی
شیء من الثواب والعقاب والامتثال وعدمه واذا تمهد هذا فلا یرد ما قیل
فی حاشیة شرح المختصر میرزاجان لو لم یکن عدم الفعل مقدورا لم
یترتب الاثم فی ترک الواجب ای عدم اتیانه الا بالکف عنه
ای عن الواجب و العزم علی ترکه فیلزم ان لا یاثم من ترک الواجب بلا کف
نفسه عنه لان الملازمة بین عدم مقدوریة عدم الفعل وبین عدم ترتب
الاثم بترک الواجب ممنوعة فان الاثم قد یکون لعدم اتیان
المقدور اذا کان المقدور واجبا و وان لم یکن العدم فی نفسه مقدورا
والمعتزلة القائلون بکون التکلیف فی النهی بالعدم لا بالفعل منهم ابوهاشم
قالوا استدلالا علی قولهم ان من دعی الی الزنا فلم یفعل الزنا یمدح
عند العقلاء علی انه لم یزن من غیر ان یخطر ببال العقلاء او ببال
الداعی الی الزنا فعل الضد ای ضد الزنا حتی ینسب المدح الی
فعل الضد قلنا فی الجواب ان المدح علی عدم فعل الزنا ممنوع

فان العدم ليس في وسعه فلا يمدح عليه بل المدح انما هو على الكف
عنه اي عن الزنا والكف فعل الضد هذا اي خذ ذا **مسئلة**
نسب الى ابي الحسن الاشعري ان لا تكليف قبل الفعل
بل مع الفعل واشار بقوله نسب الى انه لم يثبت عن الاشعري نصا
ولعل من نسب اخذ من قول الاشعري القدرة مع الفعل ولا تكليف الا بالقدرة
وهو اي نفي التكليف قبل الفعل غلط بالضرورة كيف لا يكون غلطاً
والحال انه يلزم منه نفي تكليف الكافر بالايمان اذ الايمان
لم يوجد في الكافر وقت كونه كافراً وقبل الايمان لا تكليف به وهو ضعيف
وايضاً يلزم منه نفي الامتثال فانه اي الامتثال باختيار الفعل
بعد العلم بالتكليف بان يعلم المامور وان انه مكلف بهذا الفعل ثم اختاره
بعد ذلك وامتثل ومع ذلك اي كون هذا المذهب المنسوب الى
الاشعري غلطا بالضرورة قد تبعه اي هذا المذهب جماعة من الناس
منهم اي من تلك الجماعة صاحب المنهاج موافقا لما قاله الامام
في المحصول من انه ذهب اصحابنا الى ان الشخص انما يصير مامورا
بالفعل عند مباشرته الموجود وقبل ذلك ليس امرا بل هو اعلام له بانه
في الزمان الثاني سيصير مامورا ووافق الاشعري في ذلك النجار
من المعتزلة ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابو عيسى الوراق وذكر الاسنوي
في شرح المنهاج وهو مشكل من وجوه احدها انه يؤدي الى سبب
التكاليف فانه يقول لا افعل حتى اكلف ولا اكلف حتى افعل الثاني

ان جعلهم السابق اعلا ما يلزمه دخول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير ان يخص
لا بفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون ماموراً لكونه انما يصير ماموراً عند
مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا امر وح فيكون الاخبار بحصول الامر
غير مطابق الثالث ان اصحابنا قد نصوا على ان المامور يجب ان يعلم كونه
ماموراً قبل المباشرة فهذا العلم ان كان مطابقاً فهو مامور قبلها وان لم يكن
مطابقاً فيلزم ان لا يكون عالماً بذلك الرابع ان امام الحرمين وغيره صرحوا
بان الاشعري لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق وانما اخذ من قاعدتين
احدهما ان القدرة مع الفعل كما سياتي بيانه والثانية ان التكليف قبل
الفعل فعلمنا ان المذكور هنا عكس مذهب الاشعري الخامس ان الامام
في المحصول لما قرر جواز التكليف بما لا يطاق استدل عليه بوجوه منها ان
التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة غير موجودة قبل
الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق وذكر نحوه في المنتخب وهو مناقض لما ذكره
ههنا قال القرافي في شرح المحصول وهذه المسئلة من اغمض
مسائل اصول الفقه ولله در الامام اي امام الحرمين حيث
قال في البرهان والذاهب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه
اي هذا المذهب عاقل لنفسه وقال الآمدي في كتابه الاحكام التكليف
ثابت قبله اي قبل الفعل وبه قالت المعتزلة لا يقال ان القدرة مع الفعل
ولا توجد قبله فلو كان مكلفاً قبل الفعل لكان مكلفاً بما لا قدرة عليه وهو
محال لانا نقول لا يتجه هذا على المعتزلة فانهم يقولون بان القدرة قبل الفعل

كما نقله عنهم امام الحرمين في الشامل والامام فخر الدين في معالم اصول الدين وكذلك على امام الحرمين فانه قال ومن انصف من نفسه علم ان معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقد يجاب بان التكليف الذي اثبتنا قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ان يكون تكليفاً بما لا قدرة للمكلف عليه بل التكليف في الحال اي قبل المباشرة انما هو بايقاع الفعل في ثاني الحال اي حال المباشرة واجاب عنه صاحب المنهاج بان الايقاع المكلف به ان كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال في الحال اي قبل الفعل لانه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف بالايقاع لان الفرض انه هو وان كان الايقاع غير الفعل فيعود الكلام الى هذا الايقاع فنقول هذا الايقاع المكلف به هل وقع التكليف به حال وقوعه او قبله فان كان حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وان كان قبله فيلزم ان يكون مكلفاً بما لا قدرة له عليه لان القدرة مع الفعل فان قالوا التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع فننقل الكلام اليه ويؤدي الى التسلسل او ينتهي الى ايقاع يكون التكليف به حال المباشرة وهو المدعى قال الاسنوي في شرح المنهاج والذي قاله ضعيف فان قول الخصم انه مكلف في الحال بالايقاع في ثاني الحال لا شك ان معناه ان التكليف في الحال والمكلف به هو الايقاع في ثاني الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح الاعتراض بما قاله وكانه توهم ان المراد ان الايقاع مكلف به في الحال وليس كذلك ويتضح هذا المسئلة ذكرها الامام في المحصول عقيب هذه المسئلة فقال

اذا قال السید لعبدہ صم غدا فالامر متحقق فی الحال بشرط بقاء المامور
قادرا علی الفعل قال فاما اذا علم اللہ تعالی ان زیدا سیموت غدا فہل یصح
ان یقال ان اللہ تعالی امرہ بالصوم غدا بشرط حیوتہ فیہ خلاف قطع القاضی
ابو بکر والغزالی بجوازہ لفائدۃ الامتحان ومنعہ جمہور المعتزلۃ فقد اتضح بہذہ
المسئلۃ انہ یصح ان یؤمر الآن بالفعل فی ثانی الحال و ینقطع التکلیف بعدہ
ای بعد الفعل اتفاقا وانما النزاع فی بقاء التکلیف حال الفعل بل ہو
ای التکلیف باق حال حدوثہ ای حدوث الفعل لا ینقطع قال بہ
ای ببقاء التکلیف حال حدوث الفعل ابو الحسن الاشعری وہو ای
ما قال بہ الاشعری من بقاء التکلیف حال حدوث الفعل باطل لانہ ای
ہذا القول کما نقول ای کقولنا بان الطلب باق حین وجود المطلوب
وہو ای بقاء الطلب حین وجود المطلوب کما سیجیء انہ باطل لان
الطلب یستدعی عدم المطلوب فاذا وجد المطلوب کیف یبقی الطلب
ہذا ماخوذ مما ذکرہ ابن الحاجب فی المختصر بقولہ وان اراد تنجیز التکلیف
باق فتکلیف بایجاد الموجود وہو محال لعدم صحۃ الابتلاء فتنتفی فائدۃ التکلیف
انتہی وشرحہ القاضی عضد بقولہ وان اراد ان تنجیز التکلیف باق بعد
فہو باطل لانہ تکلیف بغیر الممکن لانہ تکلیف بایجاد الموجود وہو محال ولانہ
تنتفی فائدۃ التکلیف وہو الابتلاء لانہ انما یتصور عند التردد فی الفعل والترک
واما عند تحقق الفعل فلا انتہی وقال التفتازانی فی شرح الشرح واما
ما ذکر فی امتناع بقاء تنجیز التکلیف حال حدوث الفعل من انہ تکلیف

بايجاد الموجود وهو محال فمغلطة فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد انتهى واجاب الابهري في حاشية شرح المختصر عما اورده التفتازاني بقوله ضمير هو عائد الى التكليف اى طلب ايجاد ما هو موجود ممتنع لان الطلب يستدعى عدم المطلوب كما مر لا الى الايجاد ليرد عليه ان ايجاد الموجود انما يكون محالا لو كان التاثير سابقا على الاثر كما هو مذهب المعتزلة اما اذا كان التاثير عين الاثر في الخارج او مقرونا له فلا كما صرح به في المواقف انتهى واجاب الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر عنه بقوله اقول جعل ضمير هو في قوله وهو محال راجعا الى الايجاد ولكن ان ترجعه الى التكليف ووجهه ان التكليف طلب والطلب يستدعى مطلوبا غير حاصل وقت الطلب على ما سبق فطلب ايجاد الموجود حين الطلب محال وان كان وجوده بهذا الايجاد ويمكن ارجاعه الى ايجاد الموجود وتوجيهه بان يقال لو كان التكليف باقيا عند وجود الفعل وحدوثه وهو يستدعى مطلوبا غير حاصل عند الطلب فالتكليف المقارن لزمان وجود الفعل تكليف بايجاد ما قد وجد قبل هذا الايجاد وهو زمان التكليف والطلب فظهر ان ما اورده رحمه الله بالمغلطة ناشية مما ذكر الشارح المحقق فتفكر انتهى وانت تعلم ان ايراد التفتازاني على كلام الشارح رحمه الله وفي كلام الشارح رحمه الله لا احتمال لان يرجع ضمير هو في قوله هو محال الى التكليف بل ايجاد الموجود متعين للمرجع وذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر و

اما ما يقال لتصحيح ما قال به الاشعري من بقاء التكليف حال حدوث الفعل

ان التكليف متعلق بالذات بالمجموع اى بمجموع الفعل من حيث هو
مجموع وهو اى ذلك المجموع انما يحدث شيئا فشيئا على
التدريج ومالم يحصل بالتمام لم ينقطع التكليف فيلزم مقارنته اے
مقارنة التكليف بالحدوث اى بحدوث الفعل ولا يلزم طلب الموجود
لان المجموع انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير فمالم يوجد الجزء الاخير لم يوجد
المجموع فنمع انه اى ان هذا القول لا يتم فى الآنيات وهى الامور
الموجودة فے الآن الذى هو طرف الزمان الغير المنقسم اصلاً فانها لا
يحدث شيئا فشيئا فليس لها الا آن الحدوث فلو بقے التكليف حال حدوثها
يلزم طلب الموجود فلا يتم قول الاشعرى الافى امور لا تكون آنيات صرفة
فاسد فسادا ظاهرا لان الفعل اذا كان ممتدا ذا اجزاء وقسم الى الاجزاء
كان الطلب المتعلق به اے بذلك الفعل محللا الى الاجزاء بحسب
اجزاء الفعل وكل جزء من الطلب بازاء جزء من الفعل فيتعلق جزء
من الطلب بجزء من الفعل وكل جزء منه اے من الفعل مسبوق
بجزء من الطلب فكل جزء من الطلب يكون سابقا على حدوث جزء
من الفعل واما الطلب المتعلق بالمجموع فينقطع قبل الجزء الاخير ولا يكون
مقارنا لحدوثه الذے هو فى آن حدوث المجموع وينبغى ان يعلم ان قوله
فنمع انه لا يتم فے الآنيات مدرج فيما ذكره الفاضل ميرزاجان و
ليس من كلامه والاشاعرة الذاهبون الے بقاء التكليف حال حدوث
الفعل قالوا فے الاستدلال على مذهبهم الفعل مقدور متعلق

به القدرة حینئذ لانه ای حین حدوث الفعل لانه ای لان الفعل اثر
القدرة واذا کان الفعل اثر القدرة فتکون القدرة متعلقة به وهو معنی
کونه مقدورا واذا کان الفعل مقدورا فیصح التکلیف به ای بالفعل حین
حدوث الفعل اذ لا مانع عن صحة التکلیف بالفعل الا عدم القدرة
علی الفعل وقد انتفی المانع حین حدوثه وهو عدم القدرة علیه لکونه
مقدورا حینئذ قلنا فی رد هذا الاستدلال لا نسلم انه ای الفعل
اثرها ای اثر القدرة فانه ای الشان لا تاثیر للقدرة
الحادثة فی الفعل عندکم ای عند الاشاعرة بخلاف المعتزلة فان
القدرة الحادثة عندهم مؤثرة فی فعل العبد واذا لم یکن الفعل اثر القدرة
لم یکن مقدورا ولو سلم ان الفعل اثر القدرة بناء علی التاثیر الصوری
المتوهم عند الاشاعرة فلا نسلم انه ای کون الفعل اثر القدرة یستلزم
المقدوریة ای مقدوریة الفعل حین حدوثه فانه ای فان
الفعل یجب بالاختیار لان الشیء مالم یجب لم یوجد فاذا وجد الفعل
یکون واجبا والواجب لا یکون مقدورا ولو سلم کون الفعل اثرا
للقدرة واستلزام کونه اثرا للقدرة للمقدوریة فلا نسلم ان المقدور
یصح التکلیف به ولا مانع من صحة التکلیف الا ذلک ای عدم
القدرة بل المانع من صحة التکلیف لزوم طلب المطلوب الموجود
مسئلة القدرة شرط التکلیف اتفاقا بین اهل السنة و
اکثر اهل الاهواء لکن تلک القدرة موجودة قبل الفعل عندنا ای

عند الماتريدية وعند المعتزلة كما نقله عن المعتزلة امام الحرمين في
الشامل والامام فخر الدين في معالم اصول الدين والقاضي عضد
في المواقف لكن المراد من المعتزلة اكثرهم كما نص عليه السيد في شرح
المواقف وموجودة معه اي مع الفعل لا قبل الفعل عند الاشعرية
والدليل لنا اي للماتريدية اولا انها اي القدرة شرط الفعل اختيارا
اي شرط الفعل الاختياري وهو اي الشرط يوجد قبل المشروط
بالزمان فالقدرة قبله تدل بن لعله اشارة الى ان تقدم الشرط على المشروط
انما هو تقدم بالطبع لا بالزمان فلا ينافي المعية الزمانية التي هي مذهب الاشعري
وقال استاذ الاستاذ في الشرح لعل هذا مبني على ما قاله المتكلمون
ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية
وان المراد يجب تاخره صريحا عن ارادة المريد ولذا امتنعوا من ان يكون معلول
المختار قديما قال الدليل لنا ثانيا ان القدرة على الفعل لو كانت معه
اي مع الفعل لا قبل الفعل لزم عدم كون الكافر مكلفا بالايمان
قبله اي قبل الايمان حين الكفر لانه اي الايمان غير مقدور له
اي للكافر في تلك الحالة اي في حالة الكفر لان القدرة مع الفعل فلا تكون
القدرة على الايمان الا مع الايمان ولا ايمان في حالة الكفر واذا كان الايمان
غير مقدور للكافر لا يكلف به اذ كل غير مقدور لا يكلف به ولو جوز تكليف الكافر
بالايمان مع كونه غير مقدور له فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض مما ليس
مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور وقد

فرضنا انه لا يصلح مانعا واجيب عن هذا الدليل من جانب الاشاعرة بان
شرط التكليف عندنا اي عند الاشاعرة ان يكون هو اي
الفعل نفسه متعلقا للقدرة او يكون ضده اي ضد الفعل متعلقا للقدرة
ففي تكليف الكافر بالايمان وان لم يكن الايمان نفسه متعلقا لقدرة الكافر
لكن ضد الايمان الذي هو الكفر متعلق لقدرة الكافر البتة فوجد شرط التكليف
بخلاف خلق الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له اصلاً لا نفسه ولا ضده فلا
يجوز التكليف به كذا في المواقف اقول في رد ما اجاب به صاحب المواقف
بان الايمان من الكافر ليس كخلق الجواهر من العبد اتفاقا
بين الماتريدية والاشاعرة حتى لو جوز تكليف الكافر بالايمان لزم جواز
تكليف العبد بخلق الجواهر بل الكافر عندنا اي الماتريدية كالساكن
اي نظرا الى امكان الايمان منه عندنا كامكان الحركة من الساكن و
عندهم اي عند الاشاعرة كالمقيد نظرا الى عدم امكان الايمان منه
كعدم امكان الحركة من المقيد ولما كان الساكن والمقيد كلاهما قادرين على
الحركة ولكن لم تتحقق الحركة منهما بالفعل لمانع وانكان المانع في الاول عدم
الارادة وفي الثاني القيد والكافر عند الاشاعرة ليس بقادر على الايمان
اصلاً فحاله ليس كحال المقيد اضرب عن ذلك قال لا اي ليس الكافر
عند الماتريدية كالساكن لان الكافر وانكان قادرا على الايمان عندنا لكن
المانع وهو الكفر غير مرتفع عنه بخلاف الساكن فانه قادر على الحركة والمانع
عن الحركة مرتفع عنه وعند الاشاعرة كالمقيد لان الكافر عندهم غير قادر على الايمان

اصلا بخلاف المقيد فانه قادر على الحركة لكن القيد مانع عن الحركة بل الكافر عندنا كالمقيد فان الكافر عندنا قادر على الايمان لكن الكفر ورسوخ العقائد الباطلة منعه عن الايمان كما ان المقيد قادر على الحركة لكن القيد منعه عن الحركة وعندهم كالزمن لان الكافر عندهم ليس بقادر على الايمان اصلا كما ان الزمن ليس بقادر على الحركة اصلاً والتفرقة بين المقيد والزمن بان المقيد قادر على الحركة لكنه ممنوع عنها والزمن غير قادر عليها ضرورية اي بديهية وانكارهم تلك التفرقة مكابرة فلو لم يكن الممنوع كالكافر قادراً على ما منع عنه كالايمان لم يكن فرق بين المقيد والزمن فعلم الفرق بين الكافر والزمن بان الكافر قادر على الايمان ليس بعاجز عنه بخلاف الزمن فانه عاجز عن الحركة وبالجملة الزعم بان الكافر غير قادر على الايمان وشرط التكليف ان يكون هو متعلقا للقدرة او ضده وههنا وان لم يكن الايمان متعلقا للقدرة لكن ضده وهو الكفر متعلق للقدرة باطل كيف والدلائل الدالة على اشتراط القدرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها انما تدل على ان يكون نفس المكلف به لا ضده مقدوراً والاشاعرة الذاهبون الى كون القدرة مع الفعل قالوا في الاستدلال على مذهبهم اولا انها اي القدرة صفة متعلقة بالمقدور ومثل تعلق الضرب بالمضروب فوجود المتعلق بالكسر بدون وجود المتعلق بالفتح محال فوجود القدرة بدون وجود المقدور محال كما ان وجود الضرب بدون وجود المضروب محال هكذا قرره الامام في المحصول والمنتخب في اثناء الاستدلال

على التكليف بما لا يطاق قلنا في رد هذا الدليل بانه منقوض بقدرة
الباري تعالى فانها ثابتة في الازل دون المقدور والا اي وان
لم يكن منقوضا بقدرة الباري ولم تكن قدرة الباري ثابتة في الازل بدون
المقدور بل مع المقدور لزم قدم العالم لان المقدور هو العالم فلا يقال
ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور وتعلق الضرب بالمضروب بل الصواب ان
يقال القدرة صفة لها صلاحية التعلق بالمقدور والايجاد له فلا يستدعي
وجود المقدور وقال امام الحرمين ومن انصف نفسه علم ان معنى
القدرة هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقالوا في الاستدلال
ثانيا انها اي القدرة عرض وهو اي العرض لا يبقى زمانين
كما هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومتبعيه من محققي الاشاعرة والنظام والكعبي
من قدماء المعتزلة وان قالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض
سوى الازمنة والحركات والاصوات وابو علي الجبائي وابنه ابو الهذيل
ببقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات فلو
تقدمت القدرة على الفعل المقدور لعدمت عند حدوث الفعل
المقدور لان زمان حدوث الفعل غير زمان ما قبل الفعل فلو وجدت عند حدوث
الفعل لبقيت زمانين فاذا عدمت القدرة عند حدوث الفعل المقدور فلم تتعلق
القدرة بالفعل المقدور وهو مستحيل هكذا قرره امام الحرمين في البرهان والشامل
قلنا في رد هذا الدليل بانا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين اذ لم يقم عليه دليل
نعتمد عليه ولو سلم عدم البقاء اي عدم بقاء العرض زمانين لكن الذي

یقول بہ لا یقول بزوالہ لا الی بدل بل بخلقہ امثالہ فالشرط للتعلق بالفعل المقدور او للتکلیف الطبیعۃ الکلیۃ التی تبقی بتوارد الامثال وہی لا تنعدم بتقدمہا لبقائہا بالامثال المتواردۃ وقالوا فی الاستدلال ثالثا لا یمکن الفعل قبلہ ای قبل نفسہ والا یلزم تقدم الشیٔ علی نفسہ فلا یکون الفعل مقدورا قبلہ فاذن لیست القدرۃ قبل الفعل وہو ای ہذا الدلیل فاسد کما تری لانہ منقوض بقدرۃ الباری تعالی وایضا وصف القبلیۃ علی نفسہ ممتنعۃ بالذات واما ثبوت امکان وجود الفعل فی زمان قبل زمان وجودہ فغیر مستحیل بل ضروری والا یلزم الانقلاب من الامکان الی الامتناع والانقلاب ممتنع کذا فی شرح الاستاذ الاستاذ وغیرہ من الشروح

فرع للمسئلۃ القدرۃ الواحدۃ للعبد تتعلق عندنا وعند اکثر المعتزلۃ بالامور المتضادۃ کالحرکۃ والسکون والقیام والقعود بل بجمیع مقدورات العبد متضادۃ کانت او غیر متضادۃ خلافا لہم ای للاشعری واکثر اصحابہ فان القدرۃ عندہم لا تتعلق بالامور المتضادۃ مطلقا[1] لا معا بان تکون نسبۃ القدرۃ الی الضدین سواء ولا بدلا بان تتعلق اولا بضد ثم بضد آخر بناء علی ان القدرۃ عندہم مع الفعل وملازمۃ لہ لا قبل الفعل ولا تخلف بینہما فلو تعلقت بالضدین معا لزم اجتماع الضدین لوجوب مقارنتہما لتلک القدرۃ المتعلقۃ بہما ولو تعلقت بالضدین بدلا لزم تقدم القدرۃ المتعلقۃ بالضد الموجود اولا علی المقدور الذی تعلقت بہ آخرا بل قالوا ان القدرۃ الواحدۃ لا تتعلق بمقدورین مطلقا سواء کانا متضادین او متماثلین او مختلفین لا معا ولا علی سبیل البدل بل القدرۃ الواحدۃ لا

[1] قولہ مطلقا ای سواء کان معا بان یکون نسبتہا الی الضدین سواء او لا بدلا بان تتعلق اولا [illegible]

تتعلق الا بمقدور واحد وذلک لانها مع المقدور ولا شک ان ما نجده عند صدور
احد المقدورین منا مغایر لما نجده عند صدور الآخر بخلاف الماتریدیة واکثر المعتزلة
فان القدرة عندهم لما کانت لیست مع الفعل لم یلزم علیهم محذور من تعلقها
بجمیع مقدورات العبد متضادة کانت او غیر متضادة وقول ابی ہاشم من المعتزلة
متردد ترددا فاحشا قال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجمیع متعلقاتها کالاعتقادات
والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا تتعلق بجمیع مقدوراتها
من الاعتمادات والحرکات وغیرہا وقال تارة اخری کل واحدة من قدرة
القلب وقدرة الجوارح یتعلق بجمیع متعلقاتها دون متعلقات الاخری
وقال تارة ثالثة کل واحدة من قدرة القلب وقدرة الجوارح یتعلق بمتعلقاتهما
التی ہی افعال القلوب والجوارح جمیعا غیر ان کلا منهما لا یؤثر فی متعلقات
الاخری لعدم الآلة ای یمتنع ایجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب
لعدم الآلات المخصوصة المناسبة لتلک الافعال وکذا العکس وقال مرة
رابعة القدرة القلبیة تتعلق بمتعلقیهما معا دون القدرة العضویة فانها تتعلق
بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندی من المعتزلة
وکثیر من الاشاعرة تتعلق القدرة الحادثة بالضدین بدلا لا معا واجمعت المعتزلة
علی ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات علی
تعاقب الازمنة والاوقات مع اتفاقهم باسرهم علی انه لا یقع بتلک القدرة
الواحدة مثلان فی محل واحد فی وقت واحد ووفق الامام الرازی فی المباحث
المشرقیة بین مذهبی الاشعری والمعتزلة وجمع بینهما بان الشیخ الاشعری اراد بالقدرة

القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة وقد يقال هذا الذي ذكره الامام الرازي للتوفيق بين المذهبين لا يوافق مذهب الشيخ الاشعري فان القدرة الحادثة عنده غير موثرة فكيف يصح ان يحمل مذهبه على انه اراد بالقوة القوة المستجمعة لشرائط التاثير الا ان يقال المراد بشرائط التاثير الشرائط التي جرت العادة بوجود الفعل المقدور عندها

مسئلة قسم الحنفية القدرة المشروطة في التكليف الى **ممكنة** بصيغة اسم الفاعل من التمكين مفسرة بسلامة الآلات وصحة الاسباب وهو اي تفسير الممكنة بالسلامة والصحة تفسير باللازم لان القدرة الممكنة ادنى ما يتمكن به المامور من اداء المامور به بدنيا كان او ماليا من غير حرج غالبا ويلزمه سلامة الآلات وصحة الاسباب وانما قيدنا بقولنا من غير حرج غالبا تبعا لصدر الشريعة في التوضيح لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب المصنف في الحاشية انه لا حاجة اليه لجواز ان يحمل التمكن على العادي في جنس المكلفين وقدرة البعض على الشي كعدم قدرة البعض بالصوم في السفر والى **ميسرة** بصيغة اسم فاعل من التيسير فاضلة اي زائدة عليها اي الممكنة لزيادة صحة اسباب اليسر فيها على الصحة والسلامة اللتان هما في الممكنة فضلا منه تعالى على العباد

له قوله وهو ادنى تفسير بلازم لانها ادنى ما يتمكن به من اداء المامور به بدنيا كان او ماليا وهو يستلزم سلامة الآلات وصحة الاسباب لانه لما وجد يلزم بوجودهما فافترقت معناهما في تعلق الاحكام قوله لما كان من الممكنة ... الزاد والراحلة في الحج ... مع انه يمكن الحج بدونهما ... صدر الشريعة ... لكن ... غالبا ... ان يحمل التمكن على العادي في جنس المكلفين وقدرة البعض على الشي كعدم قدرة البعض ...

بالیسر لحصول السہولۃ فی الاداء باشتراطہا ولہذا شرطت فی اکثر الواجبات
المالیۃ لاالبدنیۃ لان ادائہا اشق علی النفس من البدنیۃ اذا لمال محبوب
النفس فی حق العامۃ ومفارقۃ المحبوب بالاختیار امر شاق والاولی
ای القدرۃ الممکنۃ ان کان الفعل بہا ای بہذہ القدرۃ مع العزم ای مع
ارادۃ الفعل غالبا علی الظن کوقت الصلوۃ قبل التضیق فالواجب علی
القادر الاداء للفعل الواجب المشروط بہذہ القدرۃ عینا ای عین ذلک
الفعل لاخلفہ فان فات الاداء بلا تقصیر بان نام عن الصلوۃ مثلا او
نسیہا حتی انقضی وقت ادائہا لم یاثم ووجب القضاء ان کان لہ ای لہذا
الواجب خلف والا ای وان لم یکن لہ خلف کصلوۃ العیدین مثلا فلا قضاء
ولا اثم وان قصر بتفویت الواجب بان جاز وقت الصلوۃ مثلا ولم
یؤدہا عمدا من غیر نوم ولا نسیان مع التذکر اثم ہذا القادر مطلقا سواء کان
لہذا الواجب خلف اولا ویجب القضاء مع الاثم ان کان لہ خلف وان لم یکن
الفعل بہا مع العزم غالبا علی الظن وجب الاداء للفعل لا لعینہ بل لیثبت
القضاء ای لیظہر الوجوب فی القضاء فانہ فرع وجوب الاداء عند
المحققین کذا فی التقریر کالاہلیۃ فی الجزء الاخیر من الوقت بحیث لا
یسع اداء الواجب کاسلام الکافر وطہارۃ الحائض وبلوغ الصغیر فی الجزء
الاخیر من وقت الصلوۃ بحیث لا یسع ادائہا فالصلوۃ واجبۃ علیہم لا للاداء
بل لقضائہا وہذا مذہب جمہور الحنفیۃ خلافا لزفر فانہ یقول ان قضاء
الصلوۃ لیست بواجبۃ علیہم فلا وجوب للاداء علیہم عندہ لاعتبارہ

ای لاعتبار زفر فی وجوب القضاء الاہلیۃ قدر ما یحتمل الاداء اسے فی
مقدار الوقت الذی یحتمله الاداء فعند فوت الاداء فیه یجب القضاء عنده و
فی التحریر لابن الہمام استدلالا علی مذہب جمہور الحنفیۃ وردا علی زفر
لانه لا قطع بالاخیر لامکان الامتداد للوقت بایقاف الله تعالی الشمس
یعنی لا قطع بان ذلک الجزء الذی تثبت فیه الاہلیۃ آخر الاجزاء بل کل جزء
یتوہم معه انه لیس آخرا فای جزء کان منه سلامۃ آلات الفعل یجب عنده
التکلیف ۱ قال رد المانعی التحریر یلزم مما فی التحریر ان لا یقطع بالتضییق ای
بکون الوقت مضیقا لقیام احتمال الامتداد والحال انه قد یقطع التضییق
بوصول الشمس الی قریب من الافق بالضرورۃ کما ہو ظاہر علی الکل فعدم
القطع بالتضییق باطل والا یلزم اجتماع النقیضین وبطلان اللازم یستلزم بطلان
الملزوم ولا یخفی علیک انه لو التزم ان لا قطع بالتضییق وتمنع الضرورۃ فای
دلیل علی خلافه بل الظاہر ان الحرکۃ الفلکیۃ ان کانت علی ما یراه الفلاسفۃ
فالقطع بالاخیر والتضییق ثابت البتۃ لانه لا یمکن قیام الشمس فالامتداد
فی الاوقات علی ما ثبت عندہم بالدلائل المذکورۃ فی الہیئۃ والا فلم
یظہر ما یدل علی ان الحرکات الفلکیۃ دائما علی نسق واحد لا بالعقل ولا بالشرع
بل العقل یجوز السکون وبطوء الحرکۃ فی کل لحۃ وایضا اقول فی الرد الامتداد
اما بازدیاد الاجزاء فیتسع الوقت حینئذ ولا نزاع فیه ای فی
اتساع الوقت بل النزاع فی التضییق اذ الکلام فی الجزء الاخیر علی تقدیر
الازدیاد لم یبق الاخیر اخیرا او الامتداد بالمد والبسط فی الجزء الاخیر

لا بازدياد جزء آخر عليه فيلزم بطلان القول بالجزء الذي لا يتجزى
لانه قد امتد وانقسم وهم مصرحون بتالف الوقت من الاجزاء التي لا تتجزى
ويرد عليه انا نختار ان الامتداد بالازدياد واما قوله لا نزاع فيه ان اراد به انه
لا نزاع في الاتساع الوقوعي فنسلم لكن لا يلزم من امكان الامتداد بالازدياد
الا امكان الاتساع لا وقوع الاتساع وان اراد انه لا نزاع في الاتساع
الامكاني فممنوع فان الكلام في الجزء الاخير المظنون لا المجزوم وعدم
بقاء الاخير اخيرا بعد الازدياد لا يضر لكونه اخيرا باعتبار الظن قبل الازدياد ايضا
اقول في الرد المناط للتكليف هو الاخير الواقعي من الوقت لا الاخير
العلمي الذي يقطع انه اخير وان لم يوجد في الواقع ويرد عليه انا لا نسلم
ان المناط هو الاخير الواقعي لا العلمي كيف والتكليف عندنا قبل الوقوع وعند
الوقوع لا وجود للتكليف وفيه ما فيه من ان قبلية التكليف عن وقوع الفعل
لا عن الوقت المتسع للفعل فالاولى ان يقال في توجيه كلام جمهور
الحنفية لا قطع بانقضاء الاخير من الوقت لامكان البقاء للاخير
فيتسع الواجب فيه ولما كان يرد ان البقاء لا ينفع لان الظاهر تحكيم بان الفعل
الممتد كيف يسعه الجزء الاخير اذ انطباق الكبير كالصلوة على الصغير كالجزء
الاخير من الوقت باطل فدفعه بقوله وبطلان انطباق الكبير على مثل
هذا الصغير ربما يمنع مستندا بان مراتب الصغر غير واقفة عند حد
وهذا البيان كله جدل لا تحقيق فانه لا يلزم من البيانين الامكان العادي
الذي بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعا والحق في

تقريرالكلام لتوجيه قول جمهور الحنفية القول بترتب القضاء اما على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في النائم الى مضى وقت الصلوة وحاصله على ما ذكره نظام الملة والدين في الشرح ان القضاء مبناه اصل الوجوب وهو لا يقتضي القدرة كما في النائم والمغمى عليه فالجزء الاخير فيه تجب الصلوة باصل الوجوب واذا لم تحصل انتقل الحكم الى القضاء او على وجوب جزء من الاداء كما في النفل اذا افسد لان النفل بعد الافساد انما وجب قضاءه صيانة لما وجب عليه بعد الشروع وهو الجزء المؤدى وكذا في الجزء الاخير من الوقت وان لم يجب فيه اداء الفعل بتمامه لعدم سعة لكن يجب فيه جزء من الواجب واذا لم يات بجزء من الواجب فيجب عليه القضاء اداء لحق ما وجب الا ان الوجوب في النفل بالشروع وههنا قبله فتدبر لعله اشارة الى انه لا دليل على وجوب جزء من الواجب لان الشرع انما امرنا بالكل واما القدرة الثانية وهي القدرة الميسرة التي توجب يسر الاداء على العبد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فيتقيد بها اي بهذه القدرة الوجوب ويشترط لبقاء هذه القدرة لبقاء الواجب فما دامت القدرة باقية يبقى الوجوب واذا افاتت هذه القدرة سقط الواجب عن الذمة ولم يبق واجبا بخلاف الممكنة اذ لفواتها لا يسقط الواجب عن الذمة فان فعل سقط الاثم وان لم يقدر اصلا يبقى الذمة مشغولة ويواخذ في الآخرة ولذا حكموا ببقاء الحج مع فوات الزاد والراحلة فانهما قدرة ممكنة وكذا لا تسقط صدقة الفطر لفوات المال فان النصاب فيهما قدرة ممكنة اذ لا

اعتناء الامن الغنى كذا فى شرح المستاذ الاستاذ وذكر التفتازانى فى التلويح ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطًا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطًا محضًا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاءها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود فى النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا شرط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضى ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر انتهى

كالزكوة فانها واجبة بالقدرة الميسرة فانه اى المال المؤدى فى الزكوة شئ قليل من كثير لانه ربع العشر وخمسة دراهم من مائتين مرة بعد الحول

ولهذا اى لكون وجوب الزكوة بالقدرة الميسرة سقط وجوب الزكوة بالهلاك اى هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن يعنى بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعى واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففى صورة الاستهلاك بان ينفق المال فى حاجته او يلقيه فى البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغى ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما

له قوله ولهذا سقط اه خلافا للشافعى فيجب على الاستهلاك مع وجه الفرق لنا ان فى الاستهلاك تعدى فيجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا عن التعدى ونظرا للفقراء ١٢ منه عبد الحق

كان نظر المكلف وقد صرح بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه
او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على التعدي وردا لما قصده
من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير وانتفى وجوب الزكوة بالدين
يعني اذا كان صاحب المال مديونا لم تجب عليه الزكوة اذ المال حينئذ مشغول
بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزم الحرج **مسئلة** لا نشترط القدرة
الممكنة للقضاء اي لوجوب القضاء بل لوجوب الاداء فقط عندنا اي عند
الحنفية فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه الحج لان
الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر
غالبا لان الاشتراط اي اشتراط القدرة للوجوب انما هو لاتجاه التكليف
لا غير وقد تحقق اتجاه التكليف لايجاب الاداء حين وجود القدرة ووجوب
القضاء والتكليف به ليس وجوبا متجددا وابتداء تكليف بل هو بقاء ذلك الوجوب
الذي كان للاداء وبقاء للتكليف الاول لاتحاد السبب اي سبب وجوب
القضاء والاداء على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص
جديد فاذا لم يتكرر الوجوب للقضاء اذ وجوبه بقاء وجوب الاداء لا وجوب
آخر غيره لا يجب تكرر القدرة التي هي شرط الوجوب لعدم تكرر المشروط
واذا لم تكن القدرة الممكنة شرطا لوجوب القضاء يجب في النفس الآخر
من العمر قضاء جميع المتروكات من الواجبات كالصلوة والصوم مع
عدم القدرة وايضا لو لم يجب القضاء الا بقدرة متجددة غير قدرة الاداء
لحري ثم المكلف بالترك اي بترك القضاء بلا عذر مجوز للترك فمن

قوله وانتفى بالدين اه فيه انه لو كان الدين مانعا من وجوب الزكوة لعدم اليسر لكان مانعا في الكفارة بالمال واجيب [illegible] بطلان اللازم كما ذهب اليه بعض المشائخ وبالفرق بان وجوب الزكوة [illegible] [illegible] ينتفي بالدين والكفارة للزجر [illegible] لا تتادى [illegible] منه رحمه الله تعالى

قوله ليس [illegible] من فات عنه [illegible] قضاء الى [illegible] آخر وقت الحيوة بلا عذر [illegible] ان القضاء [illegible] الوقت [illegible] والوجوب قضاء [illegible] منه رحمه الله تعالى

فات عنه الصلوة مثلاً فترك قضاءها الى آخر وقت الحيوة بلا عذر بناءً على ان القضاء موسع ينبغي ان لا يأثم لان الوقت الآخر وقت ضيق لا يسع الفعل فيه فقد فاتت القدرة فالقضاء غير واجب وترك غير الواجب لا يفضي الى الاثم وقد اجمعوا على التأثيم اى تأثيم التارك للقضاء بعد ما فات عنه الاداء ولا يخفى عليك ان القدرة الممكنة للقضاء عند الشارطين ليست بشرط للقضاء في جميع اوقات القضاء بل في بعض اوقاته وقد تحققت في صورة الترك بلا عذر فالتأثيم لتحقق قدرة متجددة ثم كان يرد على عدم اشتراط القدرة للقضاء انه يفضي الى تكليف ما ليس في وسع العبد وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها اجاب بقوله فيحصل التكليف لانه بالاداء وقد خصصه بالاداء نصوص قضاء الصوم كقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقضاء الصلوة كقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان تلك النصوص شاملة للقادر وغيره اقول في رد هذا الدليل اذا وجب الواجب كالصلوة في الجزء الاخير من الوقت بان صار اهلاً فيه فالاداء غير مقدور له وعدمت القدرة في القضاء بان مات قبل القضاء فالتأثيم لازم على مذهب الحنفية وهو مشكل لعدم تقصير المكلف في الاداء لانه غير مقدور له والتأثيم بترك الواجب انما يتفرع على التقصير ولكون تأخير القضاء جائزاً لان القضاء موسع ولا تأثيم بالجائز ويقال في توجيه الاثم ان مدار الاثم على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما فهم المعترض ففي

قوله نصوص قضاء الصوم قوله نص قضاء الصوم كقوله تعالى فعدة من ايام اخر قوله قضاء الصلوة كقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها قوله وهو مشكل لعدم تقصير المكلف في الاداء لانه غير مقدور له وكان تأخير القضاء جائزاً لانه موسع والاتأثيم بالجائز وعلى هذا فالحق انفصال الوجوب عن وجوب الاداء فتأمل ١٢ [illegible]

الصورة المذكورة وان لم تحقق وجوب الاداء لكن نفس الوجوب متحقق وهو قد ينفك عن وجوب الاداء والقدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب ولما كان نفس الوجوب متحققا ومقتضاه طلب الفعل في وقت ما ولم يتحقق الفعل اثم والمصنف اشار اليه في الحاشية بقوله وعلى هذا فالحق انفصال الوجوب عن وجوب الاداء فتامل انتهى ولقائل ان يمنع ان مدار الاثم نفس الوجوب بدون وجوب الاداء والله اعلم بالصواب

الباب الرابع

في المحكوم عليه وهو المكلف اى الذي تعلق الخطاب بفعله لانه حكم عليه بوجوب الفعل وانما اتى بالتفسير لئلا يتوهم من اول الامر ان المحكوم عليه واقع على ما يتعارفه المنطقيون وهو ههنا الفعل فان المحكوم عليه بالوجوب ونحوه ذلك كذا في شرح نظام الملة والدين **مسئلة** فهم[١] المكلف الخطاب شرط التكليف فلا يجوز تكليف الغافل كالساهي والنائم والمجنون والسكران وغيرهم عندنا اى عند الحنفية وكذلك عند المحققين من الشافعية والمالكية وبه قال كل من منع التكليف بالمحال كما نص عليه القاضي عضد في شرح المختصر والمراد بفهم المكلف تصوره بان يتصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا التصديق بالخطاب بان يصدق بانه مكلف والا لزم الدور ولزم ان لم يكن الكفار مكلفين كذا ذكر التفتازاني في شرح الشرح والابهري في حاشية شرح المختصر اما لزوم الدور فلان العلم بكونه مكلفا انما يصح ويصدق اذا كان مكلفا والفرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من

[١] فهم المكلف ۱ه اى بتصور المكلف قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا ان يصدق بانه مكلف والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار ۱۲ منه رحمه الله تعالى

الباب الرابع في المحكوم عليه

العلم والمعلوم علی الآخر فی التحقق کذا ذکر الفاضل میرزا جان فی حاشیة شرح المختصر واما لزوم عدم تکلیف الکفار فلان الکفار لا یصدقون بالخطاب کذا ذکر العلوی فی حاشیة شرح الشرح وقیل اشتراط الفهم للتکلیف منقوض بالتکلیف بمعرفة اللہ وتقریر النقض علی ما ذکره الامام ان التکلیف بها حاصل بدون العلم بالامر وذلک لان الامر لمعرفة اللہ تعالی وارد فلا جائز ان یکون وارداً بعد حصولها لامتناع تحصیل الحاصل فیکون وارداً قبله وحینئذٍ فیستحیل الاطلاع علی ہذا الامر لان معرفة اللہ تعالی بدون معرفة اللہ تعالی مستحیل فقد کلف بشیئ وہو غافل عنه واجیب عن ہذا النقض فی حاصل تاج الدین الارموی والمنہاج للبیضاوی بان وجوب معرفة اللہ مستثنی من ہذا الاشتراط لقیام الدلیل علیه والمدعی فہم المکلف الخطاب شرط التکلیف الا فی اول الواجبات وہو معرفة اللہ تعالی وذکر التفتازانی فی شرح الشرح فعلی ہذا ای علی ارادة تصور الخطاب قدر ما یتوقف علیه الامتثال من فہم الخطاب لا التصدیق به لا حاجة الی استثناء التکلیف بالمعرفة لان تصور الخطاب یمکن حصوله بدون حصول معرفة اللہ تعالی واجاب عنه ابن التلمسانی فی شرح القرافی بان الامر بالمعرفة التفصیلیة یرد بعد المعرفة الاجمالیة ووافقنا فی الاشتراط بعض المجوزین لتکلیف المحال ایضاً لان تکلیف المحال قد یکون للابتلاء وہو معدوم ہہنا نص علیه ابن الحاجب فی المختصر والقاضی عضد فی شرحه وفی البدیع وافقنا اکثر المجوزین والمفہوم من کلام الامام فی المحصول والبیضاوی فی المنہاج ان القائلین بجواز التکلیف بالمحال جوزوا تکلیف الغافل لکن الاسنوی فی

شرح المنهاج تعقبهما بانه ليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فلا شرعى ههنا
قوله ان نقله ابن التلمسانى وغيره والدليل لنا ان التكليف بالفعل طلب
الوقوع اى وقوع الفعل منه اى من المكلف امتثالا اى لاجل
وقوع الامتثال كما يراه مانع التكليف بالمحال او طلب الوقوع منه ابتلاء
اى لاجل الابتلاء بالعزم على الطاعة واعتقاد القلب بحقيته كما يراه قائل التكليف
بالمحال و هو اى طلب الوقوع امتثالا وابتلاء ممن لا شعور له به اى
بالطلب محال لانه اى طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء فرع العلم اى
علم ذلك المطلوب لان طلب شئ من شخص وهو لا يعلمه باطل ضرورة وطلب المحال
محال على ما مر فى المسئلة الاولى من الباب الثالث فتكليف ما لا فهم
له يكون محالا وذكر الاستاذ فى الشرح وهذا لا ينتهض من قائلى التكليف
بالمحال لانه لا يسلم على رايهم ان طلب المحال محال فلا يمكن ان يستدلوا بهذا
فالاولى ان يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم وهذا منتف ممن لا
شعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة فتامل وفى قوله فتامل
لعله اشارة الى منع حصر الفائدة عندهم فيه كما يشعر به كلام الفاضل ميرزاجان
فى حاشية شرح المختصر قيل فى حاشية شرح المختصر لميرزاجان اللازم
من الدليل المذكور ان التكليف اى تكليف من لا يفهم بشرط عدم الفهم
اى عدم فهمه محال لا فى زمان عدمه اى عدم الفهم اذ الفهم فى
فى زمان عدم الفهم ممكن لا محال فلا يكون تكليف من لا يفهم فى زمان
عدم فهمه تكليفا بالمحال والمدعى استحالة تكليف من لا يفهم فى زمان

عدم الفہم اقول فی جواب ما قیل بانہ لما ثبت ان العلم بالخطاب و الامر
وکذا بالفعل المامور بہ من ضروریات حقیقۃ التکلیف ضرورۃ
توقف الامتثال والابتلاء فوجودہ اے وجود التکلیف بدونہ ای بدون
العلم محال لانہ وجود المشروط بدون الشرط وہو محال فالمحال محال فی جمیع
الاوقات فالتکلیف بدون الفہم محال سے وقت عدم الفہم وانکان
الفہم ممکنا فی وقت عدمہ لان استحالۃ التکلیف لم یتوقف علی استحالۃ
الفہم بل علی فقدانہ واستدل سے مختصر ابن الحاجب وتحریر ابن الہمام
وغیرہما بدلیل مزیف علی ان الفہم شرط التکلیف بانہ لو صح تکلیف
من لا یفہم لصح تکلیف البہائم من الخیل والبغال والحمیر وغیرہا
اذ لا مانع عن التکلیف یقدر ویتخیل ای یتصور سے البہائم الا عدم
الفہم وھو ای عدم الفہم لا یمنع عن التکلیف عند من لا یشترط الفہم
للتکلیف قیل سے شرح الشرح ان ہذا ای عدم کون مانع یقدر فی البہیمۃ
غیر عدم الفہم معلوم بالضرورۃ فلا یرد المنع بانہ لا یجوز ان یکون بانتفاء شرط
آخر وقیل سے حاشیۃ میرزا جان لتزییف ہذا الاستدلال یمکن ان یقال
ہذا ممنوع بل لعل المانع عن التکلیف عدم اصل الفہم او عدم استعداد الفہم
لا فہم المکلف بہ ولا نزاع فی اشتراطہ ای فی اشتراط اصل الفہم واستعدادہ
ولا یوجد اصل الفہم واستعدادہ فی البہائم بخلاف ذوی العقول فقیاس
البہائم علی ذوی العقول قیاس مع الفارق اقول لا نسلم انہ لا نزاع فی
اشتراطہ بل فیہ ای فی اشتراطہ نزاع ایضا فان المنازعین فی اشتراط

الفہم للتکلیف ھم المجوزون للتکلیف بالمحال لاغیرہم وتکلیف من لااستعداد
لہ لیس بابعد من التکلیف بالمحال فہم لایمنعون عن تجویز تکلیف من لااستعداد لہ
قال استاذ الاستاذ فے الشرح ہذا غیر واف فان ہذا القدر لایکفے فی ثبوت
النزاع بل لابد من نقل فان ظفر فلا دخل لکونہم مجوزین والا فلا وجہ لہ بل
الحق فی تزییف ہذا الاستدلال علی رایہم ای علی رای المجوزین للتکلیف
بالمحال منع بطلان التالی یعنے قولہ یصح تکلیف البہائم بانا لانسلم عدم
صحۃ تکلیف البہائم فان تکلیف البہیمۃ بشئ لیس ابعد من تکلیف
الانسان بالجمع بین النقیضین واذ جوزوا ہذا فلا ابعد عنہم ان یجوزوا ذلک
قال استاذ الاستاذ فی الشرح واما علی ماہو الحق فے الواقع فلا مساغ
للمنع فان بطلان التالی ضروری ومجمع علیہ علے مانقلوا انہ لانزاع فیہ قال
التقی السبکی فی شرح المنہاج الحق الذی یرتضیہ مذہبنا ان من لایفہم انکان
لاقابلیۃ لہ کالبہائم فامتناع تکلیفہ مجمع علیہ علی ان عدم استعدادہ ای
استعداد الفہم فی البہیمۃ مع تماثل الجواہر کلہا انسانا کانت او بہیمۃ
لان کلہا مؤلفۃ من جواہر فردۃ لاغیر والروح ایضا جسم مؤلف منہا عند اکثرہم
لعدم ثبوت المجردات محل تامل لانہ لاقصور من جہۃ القابل کما عرفت وحکم
الافراد المتماثلۃ واحد بمعنی ان کل مایصح علی واحد یصح علے الآخر فلما تحقق
الاستعداد فے الانسان تحقق فے البہیمۃ و ایضا مع ان کل شئ بخلق اللہ
تعالی اختیارا لاایجابا محل تامل فان اللہ تعالے قادر علے کل
ممکن وہو علی کل شئ قدیر فہو قادر علے ان یجعل البہیمۃ فاہمۃ ففی البہیمۃ

استعداد الفهم فتأمل اشارة الى انه يمكن ان يقال المنفي هو الاستعداد العادي لا الاستعداد الغير العادي فيجوز ان يكون المانع عن التكليف في البهيمة عدم استعداد الفهم على سبيل العادة لا عقلاً والذاهبون الى عدم اشتراط الفهم في التكليف قالوا في الاستدلال على مذهبهم اولاً لو كان فهم المكلف الخطاب شرطاً لصحة التكليف لم يقع تكليف من لا يفهم و قد وقع تكليف من لا يفهم لانه كلف السكران حيث اعتبر طلاقه فلو طلق امرأته في حالة السكر لطلقت وقتله فلو قتل نفساً في حالة السكر وجب عليه القصاص او الدية واتلافه فلو اتلف مال الغير وجب عليه الضمان كما نص عليه الآمدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وابن الهمام في التحرير وايلاءه فلو قال لامرأته والله لا اقربك اربعة اشهر في حالة السكر كان مولياً مع ان السكران فرد من افراد من لا يفهم قلنا في جواب هذا الاستدلال ان اعتبار طلاقه وقتله واتلافه وايلاءه ليس من قبيل التكليف بل هو اي هذا الاعتبار من قبيل ربط الاحكام والمسببات باسبابها يعني اذا وجد السبب وجد المسبب كاعتبار قتل الطفل واتلافه فانه سبب لوجوب الدية والضمان من ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعاً بل كالصوم اي كربط وجوب الصوم بشهود الشهر وان لم يكن مكلفاً بالاداء كالحائض فاذا صدر الطلاق او غيره من التصرفات عن السكران وقع ولزم ذلك شرعاً وضعاً كلزوم الصوم بشهود الشهر من غير ان يكون مكلفاً به في حالة السكر اقول في رد هذا الجواب بان هذا الجواب يشكل بصحة اسلامه اي اسلام السكران وقد كان الاسلام

ط قوله فتأمل اشارة الى انه يمكن ان يقال المنفي هو الاستعداد العادي [illegible]

ع قوله وهو من قبيل ربط [illegible] المسببات [illegible] الطلاق بل لزم ذلك شرعاً وضعاً كلزوم الصوم بشهود الشهر ١٢ منه رحمه الله تعالى

واجبا عليه واسلامه اداء للواجب والاداء فرع التكليف ويشكل ايضا بان الشافعي نص في الام على ان السكران مخاطب مكلف كذا نقله عنه الروياني في البحر في كتاب الصلوة والحق في الجواب ان السكران من محرم كالخمر اعلم ان السكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب وقد يكون محظورا وحراما كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء او ترك حتى اشتد فالقسم الاول من السكر كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق والقسم الثاني من السكر بخلافه كما ذكره صدر الشريعة في التنقيح والتفتازاني في التلويح مكلف زجرا له عن شرب المسكر كما نص عليه التفتازاني في التلويح وذكر التقي السبكي في شرح المنهاج ان العاصي بسكره فيكلف تغليظا عليه وقد نص الشافعي على هذا فيصح عباراته اي عبارات السكران وما يتكلم به من الطلاق لزوجته والعتاق لعبده او امته وغيرهما من البيع والاقرار وتزويج الصغائر والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طائعا فلزمه الاحكام المرتبة على هذه العبارات كفرقة الزوجة في الطلاق وحرية العبد والامة في العتاق الا الردة فانها لا تصح فلو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم القصد للسكران لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو فكانه اي الردة من السكران لزوم للردة لا التزام لها ولزوم الكفر

له قوله مكلف زجرا له قال السبكي الحق الذي تقتضيه [illegible] ان من لا يفهم الخطاب لا [illegible] بالتكليف [illegible] ثم قد يكلف [illegible] على بعض [illegible] فالسكران [illegible] لا التكليف [illegible]

له قوله الا الردة [illegible] الى ان الردة [illegible]

لیس بکفر بل التزامه فلزوم الردة لیس بردة بل التزامه ترجیحا لجانب الاسلام
وقال الفاضل میرزاجان فی حاشیة شرح المختصر ویمکن ان یجاب ایضًا
بانه تکلیف لمن لیس له السکر بانه حرّم علیک السکر فان شربت فیعتبر طلاقک
وقتلک واتلافک فان اردت ان تامن من هذه فایاک والاسکار فتامل
انتهی والذاهبون الی عدم اشتراط الفهم فی التکلیف قالوا فی الاستدلال
علی نهیهم ثانیا مطابقا لما ذکره ابن الحاجب فی شرح المختصر وصدر الشریعة فی
التنقیح وابن الهمام فی التحریر وغیرهم فی غیرها قال الله تعالی لا تقربوا
الصلوة الآیة یعنی وانتم سکاری حتی تعلموا ما تقولون فکلفوا حال السکر
بالترک للصلوة وهو تکلیف من لا یفهم التکلیف اقول فی الجواب عن هذا
الاستدلال ان هذا القول من الله تعالی لا دلیل فیه علی التکلیف حال عدم
الفهم للخطاب بل فیه ای فی هذا القول دلیل علی ان السکر لا ینافی فهم
الخطاب فی الجملة لان المخاطبین بهذا القول الذین هم کانوا مباشرین بالصلوة
حالة السکر ومباشرتهم بالصلوة فی هذه الحالة تدل علی انهم یفهمون الخطاب
فی الجملة غایة الامر ان فهمهم لیس کفهم غیرهم کما یقتضیه ای الفهم فی الجملة
حده ای حد السکر فی حرمة الصلوة باختلاط الکلام والهذیان لا بالهذیان
الصرف فانه یدل علی انه یبقی فی السکر الفهم فی الجملة واعتبار ابی حنیفة عدم
التمییز ای زوال العقل بحیث لا یمیز بین الاشیاء ولا یعرف الارض من
السماء فی الحد ای فی حد السکر الموجب للحد ای العقوبة المرتبة علی الشرب
احتیاط اذ لو میز ففی السکر نقصان وفی النقصان شبهة العدم

قوله بل فیه دلیل ای لا دلیل علی التکلیف حال عدم الفهم للخطاب بل فیه دلیل ۱۲ منه

فیندرء به الحد لان مبناه ای مبنی الحد علی الدرء ای الدفع حتی الامکان اما فی وجوب الحد من الاحکام فالمعتبر ایضا عنده اختلاط الکلام حتی لا یرتد بکلمة الکفر ولا یلزمه الحد بالاقرار بما یوجب الحد ولما کان یرد انه اذا کان فی الآیة دلیل علی ان السکر لا ینافی الفهم فما معنی قوله تعالی حتی تعلموا ما تقولون فی آخر هذه الآیة فانه یدل علی ان السکاری الذین خوطبوا بترک الصلوة حالة السکر غیر عالمین ما یقولونه اجاب بقوله ومعنی حتی تعلموا ما تقولون حتی تیقنوا ما تقولون لا حتی تفهموا ما تقولون حتی یقال انه یدل علی ان السکاری الذین خوطبوا بترک الصلوة حالة السکر غیر فاهمین ما یقولون به لان العلم والفهم مترادفان فینافی السکر الفهم واذ کان معنی العلم الیقین فلا ینافی السکر مطلق العلم الذی هو مرادف للفهم بل ینافی العلم الیقینی هذا الذی ذکرنا تاویل فان العلم فی اللغة الیقین الواقعی ولا مضائقة فیه لا تفسیر فانه بالرای حرام والقوم کابن الحاجب وابن الهمام وغیرهما مجیبین عن هذا الاستدلال التزموا التاویل فی قوله تعالی لا تقربوا الصلوة وانتم سکاری بانه ای بان قوله تعالی لا تقربوا الآیة نهی عن السکر لا عن الصلوة حالة السکر لان النهی اذا ورد علی امر هو واجب شرعا وقد قید بامر غیر واجب انصرف النهی الی غیر واجب فالنهی فی قوله تعالی لا تقربوا الصلوة وانتم سکاری لا یکون نهیا للسکران عن الصلوة لکونها واجبة بل ینصرف الی نهی الصاحی عن السکر واذا ورد علی ما هو واجب بالوجوب الشرعی وقد قید انصرف النهی الی القید کما فی قوله تعالی ولا تموتن الا وانتم مسلمون کذا ذکر الابهری فی حاشیة شرح المختصر فالمعنی لا تسکروا حتی تصلوا

ف قوله بانه نهی عن السکر فمعنی الآیة لا تقربوا السکر اذا قرب الصلوة فان نهی فیما یکون متاولا السکر وبطلان الصلوة بالوضع لانه مطلوب الی حال السکر فاندفع ما فی التقریر ان هذا التاویل لا یفید لانه وان کان فیه انخطاب ابتداء للصاحی لکن انخطاب فی حال صحوه وحال سکره السکر مع حال سکره فکان مع حال السکر وهو مطلوب بامتثاله الی حال یکون فیه متاملا بالحال ۱۲ مولانا عبد الحی سلمه الله تعالی

سکاری کقولھم لا تمت وانت ظالم ای لا تظلم فتموت ظالما ھذا
ای خذ ذا **مسئلۃ** المعدوم ای من لیس بموجود بالفعل
بل یوجد فی الاستقبال **مکلف** وھذہ العبارۃ احسن من قول الامام المعدوم
یجوز ان یکون مامورا وقول ابن الحاجب الامر یتعلق بالمعدوم لان التکلیف
اعم من الامر ومثلھا عبارۃ البیضاوی فی المنہاج المعدوم یجوز الحکم علیہ لان
الحکم ایضا اعم من الامر وھذا مذھب الاشاعرۃ خلافا للمعتزلۃ بل لسائر
الفرق غیر الاشاعرۃ کما نص علیہ الآمدی فی الاحکام والبیضاوی فی
المنہاج والقاضی عضد فی شرح المختصر وابن امیر الحاج فی التقریر
والمراد من تکلیف المعدوم التعلق العقلی وھو ان المعدوم الذی علم اللہ
تعالی انہ یوجد بشرائط التکلیف توجہ علیہ حکم من غیر تجدد وطلب آخر
فی الازل بما یفہمہ ویفعلہ فیما لا یزال لا التعلق التنجیزی ای لیس المراد
من تکلیف المعدوم تنجیز التکلیف فی حال العدم بان یطلب منہ الفعل
فی حال العدم بان یکون الفہم او الفعل فی حال العدم کذا ذکرہ ابن الحاجب
فی المختصر والقاضی عضد فی شرحہ قال الامام فی المحصول ولیس معنی کون المعدوم
مامورا انہ یکون مامورا حال عدمہ لانہ معلوم البطلان بل علی معنی انہ یجوز ان یکون
الامر موجودا فی الحال ثم ان الشخص الذی سیوجد بعد ذلک یصیر مامورا بذلک
الامر ہذا لفظہ وذکر الآمدی نحوہ فقال التکلیف معناہ قیام الطلب القدیم بذات
الرب سبحانہ وتعالی للفعل من المعدوم بتقدیر وجودہ وتھیئۃ لفہم الخطاب
فاذا وجد وتھیأ للتکلیف صار مکلفا بذلک الطلب والدلیل لنا ای

ای تعلق تنجیزی وھو ان المعدوم الذی علم اللہ تعالی انہ یوجد بشرائط التکلیف یتوجہ علیہ الحکم فی الازل بما یفہمہ ویفعلہ فیما لا یزال [illegible]

للاشاعرة علی مذہبہم ان المعدوم یتعلق بہ التکلیف و الا ای وان لم یتعلق
التکلیف بالمعدوم لم یکن التکلیف ازلیا ثابتا فی الازل لتوقفہ اے
لتوقف التکلیف علی التعلق ولو عقلیا فالتعلق لاینفک عن التکلیف سواء
کان التعلق من حقیقة التکلیف وجزء الہ کما یشعر بہ کلام ابن الحاجب فی المختصر
او من لوازمہ واذا لم یتعلق التکلیف بالمعدوم لم یتعلق التکلیف فی الازل
لان المتعلق معدوم فکان التعلق حادثا واذا کان التعلق حادثا کان التکلیف
حادثا لا ازلیا وھو ای التکلیف ازلی لان کلامہ تعالی ازلی لامتناع
قیام الحوادث بذاتہ تعالی یعنے لو لم یکن الکلام ازلیا لکان حادثا
وہو صفة لہ تعالی فیکون قائما بذاتہ تعالے فیلزم قیام الحوادث بذاتہ تعالی
وہو ممتنع ومن کلامہ امر ونہی وخبر وغیرہا والامر والنہی تکلیف فیکون التکلیف
ازلیا وقد اختلفت العلماء فی الکلام فقالت المعتزلة ان کلامہ تعالی
عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات المسموعة الدالة علی المعانی
المقصودة وہو حادث غیر قائم بذاتہ تعالے ومعنے کونہ متکلما انہ خالق
الکلام فی بعض الاجسام واحترز بعضہم من اطلاق لفظ المخلوق علیہ لما
فیہ من ایہام الخلق بمعنے الافتراء وجوزہ الجمہور منہم ثم المختار عندہم وہو
مذہب ابی ہاشم ومن تبعہ من المتاخرین انہ من جنس الاصوات والحروف
ولا یحتمل البقاء حتے ان ما خلق برقومہ فی اللوح المحفوظ او کتب فی المصحف
لا یکون قرآنا وانما القرآن ما قرءہ القاری وخلقہ الباری من الاصوات
المنقطعة والحروف المنتظمة وذہب الجبائی اے انہ من جنس غیر الحروف

يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتابتها ويبقى عند المكتوب
والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد
لايزداد بازدياد المصاحف ولاينتقص بنقصانها ولايبطل ببطلانها وقالت
الكرامية انه عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات المسموعة وهي صفة قائمة
بذات الله تعالى مع حدوثه ومنعوا كون كل صفة قديمة وقالت الحنابلة والحشوية
كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات وهو قديم وقال
اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى للاول لوجود
وهو صفة واحدة في نفسه لاتعدد فيه بحسب ذاته بل بحسب الاضافة وهو مع
وحدته امر ونهي وخبر ونداء. وانقسامه الى هذه الاشياء بحسب متعلقاته فانه
ان تعلق بطلب الفعل كان امرا وان تعلق بطلب الترك كان نهيا فكونه آمرا و
ناهيا اوصاف لاانواع كما ان الجوهر في نفسه واحد وان كان مشتملا على
اوصاف كالتحيز والقيام بنفسه والقبول للاعراض وفيه ما فيه اشارة
الى ان الدليل ليس بحجة على الخصم من المعتزلة والكرامية فانهم قائلون بحدوث
كلامه تعالى ومنكرون ازليتها والذاهبون الى ان المعدوم ليس بمكلف

قالوا استدلالاً على مذهبهم بان المعدوم لو كان مكلفا يلزم امر ونهي
من غير متعلق موجود للامر والنهي وذلك اللازم اي الامر والنهي
من غير متعلق موجود سفه فان الطلب من المعدوم غير معقول فهو
من آثار السفاهة وعبث لان المقصود من التكليف الامتثال وهو غير
متصور من المعدوم فالآمر والناهي كمن جلس في داره وامر ونهى من غير

قوله وفيه ما فيه اه اشارة الى ما قال المعتزلة من ان كلامه حادث [illegible] ١٢ منه رحمه الله تعالى

حضور مامور ومنہی ولا یجوز ان ینسب الی اللہ تعالے وتقدس ما ھو سفہ
وعبث لانہ منزہ عنہما بخلاف امر الرسول علیہ السلام فان ھناک سامعاً
مامورا یعمل بہ وینقلہ الی المامورین المتاخرین قلنا فی جواب ہذا الاستدلال
کما ھو المشہور من الجمہور نص علیہ التفتازانی فی شرح المقاصد والفاضل میرزاجان
فی حاشیۃ شرح المختصر بانا لانسلم لزوم السفہ والعبث وانما یلزم ذلک
ای السفہ والعبث لو کان الطلب للفعل من المعدوم فی الازل تنجیزا بان
یاتی الفعل فی حال عدمہ وھو لیس معنی کون المعدوم مکلفاً واما لو کان الطلب
ممن سیکون بان یاتی الفعل علی تقدیر الوجود فلا یلزم السفہ والعبث کامر
الرسول صلی اللہ علیہ وسلم فی حقنا ای فی حق المعدومین فی زمانہ الشریف
من المکلفین الذین یولدون الی یوم القیامۃ وبذلک الجواب اندفع ما
قیل فی حاشیۃ شرح المختصر لمیرزاجان ان تحقق التعلق بدون تحقق
المتعلق ممتنع ضرورۃ ان التعلق اضافۃ وان الاضافۃ لا تتحقق
بدون المضاف الیہ وھو المکلف المتعلق للامر والنہی وذلک ای اندفاع
ما قیل لان الامتناع ای امتناع تحقق التعلق بدون تحقق المتعلق
فی الخارج فی التعلق التنجیزی وھو یکون بالطلب تنجیزا وھو فی تعلق
الامر والنہی بالمعدوم لیس بمراد واما التعلق العقلی الذی ھو المراد وتحقق
فی الازل لا امتناع لتحققہ بدون تحقق المتعلق فی الخارج فیکفی لہ ای
للتعلق العقلی العلم بالمتعلق فتدبر لعلہ اشارۃ الی انہ یلزم من ہذا
ان الکلام الازلی الذی ھو کلام نفسی لا یکون فیہ تنجیز التکلیف والکلام

لہ [illegible]

لہ [illegible]

اللفظی فیہ تخییر التکلیف فکیف یصح تصریحہم بان النفسی مدلول اللفظی قیل
فی حاشیۃ شرح المختصر لمیرزاجان فی رد استدلال الذاہبین الی ان المعدوم
لیس بمکلف السفہ والعبث من صفات الافعال والکلام النفسی عندہم
ای عند الاشاعرۃ من قبیل الصفات ای الذاتیۃ لا من صفات الافعال
فلا یتصف الکلام النفسی بہما ای بالسفہ والعبث اقول فی جواب
ہذا الرد انا لا نسلم ان الصفات مطلقا لا تتصف بالسفہ والعبث بل بعض الصفات
ایضا تتصف بہما کیف والامر طلب ای طلب الفعل من المامور والطلب
یتصف بہما ای بالسفہ والعبث اجماعا بیننا وبین المعتزلۃ فلا یصح قولہ الکلام
النفسی لا یتصف بہما اعلم ان الامام الرازی قال ان کلامہ تعالی فی الازل
خبر ومرجع البواقی الیہ لان الامر بالشئ اخبار باستحقاق فاعلہ الثواب وتارکہ العقاب
والنہی بالعکس وعلی ہذا القیاس کذا ذکر التفتازانی فی شرح المقاصد وقال
بعض الاشاعرۃ ان امر اللہ تعالے فی الازل عبارۃ عن الاخبار لان معناہ ان
فلانا اذا وجد بشروط التکلیف صار مکلفا بکذا وکون الامر معناہ الاخبار نقلہ الامام
فی المحصول والمنتخب ہنا عن بعض الاصحاب فجزم بہ صاحب الحاصل فتبعہ
البیضاوی فی المنہاج وقد صرح الامام ایضا بابطالہ فی الکتابین المذکورین
فی اوائل الامر والنہی فی الکلام علی تکلیف ما لا یطاق وفی الاربعین فی المسئلۃ
السابعۃ عشر وفی معالم اصول الدین فی المسئلۃ الثامنۃ عشر قال فی المحصول
ہنا وہو مشکل من وجہین احدہما انہ لو کان خبرا لتطرق الیہ التصدیق والامر لا یتطرق
الیہ ذلک الثانی انہ لو اخبر فی الازل لکان اما ان یخبر نفسہ وہو سفہ او غیرہ

وهو محال لانه ليس هناك غيره وان عبدالله بن سعيد القطان من الاشاعرة
ونص على كونه من الاشاعرة شارح المواقف والامام في المحصول وقيل انه
مقدم على الاشعري فعده من الاشاعرة على سبيل التسامح لتوافقه لهم لكني لم
اقف على ترجمته في كتب التاريخ والرجال حتى اصدق بما قيل من تقدمه على
الاشعري ذهب اي عبدالله مستخلصا طالبا للخلاص عن اللزوم اي لزوم
السفه والعبث الى ان كلامه تعالى ليس في الازل امرا ونهيا او غيرهما
من الاخبار والاستخبار والنداء والتعجب والتمني والترجي والتحزن وانما
يتصف بذلك ويصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال بعد حدوث التعلقات
والمتعلقات بل الكلام هو الامر المشترك بين هذه الاقسام فهذه
الاقسام من الامر والنهي والاخبار وغيرها حادثة لتوقفها على التعلقات الحادثة
وهذا ما يقال ان حدوث الحكم والخطاب لا ينافي قدم الكلام لكون الحدوث باعتبار
قيده الحادث كذا ذكر التفتازاني في شرح الشرح وذكر ابن الحاجب في المختصر
انه اورد عليه اي على مذهب عبدالله بن سعيد قدم الامر المشترك وحدوث
الاقسام ان هذه الاقسام انواع للكلام والكلام جنس لهذه الانواع
ويستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون نوع
ما من هذه الانواع فلا يمكن قدم المشترك مع حدوث الاقسام واجاب
عبدالله بن سعيد عما اورد على مذهبه وقد ذكر هذا الجواب من قبل عبدالله
ابن سعيد القاضي عضد في شرح المختصر واختاره التفتازاني في شرح
المقاصد والقوشجي في شرح التجريد بمنع انها اي ان هذه الاقسام

انواعه اى انواع الكلام فقال لانسلم ان هذه الاقسام انواع الكلام بل عوارضه اى بل عوارض الكلام بحسب التعلق الحادث فالكلام ليس بجنس لهذه الاقسام بل هو معروض لها بحسب التعلق ويجوز خلوه اى خلو الكلام عنه اى عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته اقول فى رد هذا الجواب بانه لا يدفع الايراد فان لنا ان نقرر الايراد بوجه آخر بانا سلمنا ان هذه الاقسام ليست انواعا للكلام لكن لا شك انها اقسام للكلام والكلام مقسم لها ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال وان كان التقسيم باعتبار العوارض فيلزم عليه اى على عبد الله القول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض لانه قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال كما علم فالقول بوجود المقسم بدون هذه العوارض مستلزم للقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو اى وجود قسم ما بدون هذه العوارض لا يعقل لان قسما ما شئ مع عارض من العوارض فوجود قسم ما وجود عارض ما فالقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض قول بوجود عارض ما بدون عارض ما ووجود الشئ مع عدمه محال ولزمه قدم قسم ما مع انه اى عبد الله بن سعيد قال ان القديم هو المشترك لا قسم ما هذا خلف اى خلاف لما فرضه من قصر القدم على المشترك فتدبر لعله اشارة الى ان التقسيم بالنسبة الى العوارض على نحوين تقسيم باعتبار العوارض وتقسيم بعد عروض العوارض والفرق بين التقسيم باعتبار العوارض وبين التقسيم بعد عروض العوارض ظاهر لا سترة فيه لان الاول تقسيم من بدو الامر والثانى تقسيم بعد عروض

[illegible]

العوارض لا من بدو الامر وههنا تقسيم بعد عروض العوارض ولما كان عروض
العوارض فيما لا يزال بحسب التعلقات الحادثة لا في الازل لزم ان لا يتحقق المقسم فيما
لا يزال بدون قسم ما واما في الازل قبل ما لا يزال فلا عروض للعوارض فلا
تقسيم ولا اقسام حتى يلزم من القول بوجود الشئ المنقسم بعد عروض العوارض
في الازل بدون وجود الاقسام القول بوجود المقسم بدون قسم ما وايضا لا يكون
المعدوم حينئذ اى حين كانت الاقسام عوارض الكلام لا لوازمه مكلفا
اذ لا تكليف الا بالاقسام ولا اقسام الا العوارض ولا عوارض الا بالتعلق ولا تعلق
بالمعدوم لان التعلق حادث بعد وجود المكلف مع ان المعدوم مكلف وقد
اجاب المصنف عنه في الحاشية بقوله لعل ابن سعيد يلتزمه فيندفع عنه يعني لعل ابن
سعيد يلتزم عدم كون المعدوم مكلفا فيندفع هذا الرّد عن جوابه ورد بان هذا فاسد
لان اعتراض السفه والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك
لا توجه للايراد فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان ابن سعيد انما قال هذا
الكلام مستخلصا عن الايراد المذكور ويدفع بان استخلاص ابن سعيد بهذا عما يرد على
ازلية الكلام لا على تجويز تكليف المعدوم من لزوم السفه والعبث كما هو الظاهر من
شرح المواقف وشرح المقاصد وشرح التجريد وغيرها من الكتب الكلامية وقد قرر
بعض الشراح كلام المصنف بانه ايضا يلزم على مذهب عبد الله بن سعيد ان لا يكون المعدوم
حينئذ اى حين وجد الكلام ولم يصر امرا ونهيا وغيرهما من الاقسام مكلفا اذ لا تعلق
للكلام بفعل المكلف لعدمه في الازل ووجوده فيما لا يزال مع ان المعدوم مكلف
والذاهبون الى ان المعدوم ليس بمكلف قالوا في الاستدلال على مذهبهم

ثانياً بان تكليف المعدوم فرع قدم الكلام باقسامه وقدم الكلام باقسامه محال
لانه يلزم قدم عدم التناهي يعني يلزم منه كون الامور الغير المتناهية قديمة اذ اقسام
الكلام باعتبار المتعلق فان المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو وضرورة ان
الاضافة تتغاير بتغاير المضاف اليه ومتعلقه معدودة غير متناه فاقسام الكلام غير متناهية
باعتبار عدم تناهي متعلقه فقدم الكلام باقسامه قدم اقسامه الغير المتناهية
وقدم بعض الامور المتناهية وان كان مذهبا لبعض العلماء لكن قدم الامور الغير
المتناهية باطل بالاتفاق والجواب عن هذا الاستدلال ان الكلام لا تعدد فيه
بالذات وانما التعدد فيه بحسب تعدد المتعلقات وان التعدد بحسب تعدد
المتعلقات تعدد اعتباري فانه اي فان كلامه تعالى صفة واحدة
ازلية لا تعدد فيه بالذات كالعلم والقدرة فان كل واحد من العلم والقدرة
صفة واحدة لا تتعدد الا تعلقاتها فكذا الكلام صفة واحدة لا تتعدد الا تعلقاتها
وانقسامه اي انقسام الكلام الى الانواع كالامر والنهي وغيرهما والافراد
كالامر المتعلق بزيد والامر المتعلق بعمرو بحسب التعلقات لا باختلاف الذاتيات
والتعلقات اعتبارية فالتعدد بحسبها ايضاً اعتباري وقدم الامور الغير المتناهية
الاعتبارية ليس بباطل فانه انما يستلزم وجود الامور الغير المتناهية الاعتبارية
في زمان واحد وعدم التناهي في الامور الاعتبارية ليس بباطل هذا اي
خذ ذا **مسئلة** الفعل الممكن وقوعه عن المكلف الذي تمت شرائط
وجوبه وانما قيد بهذا لان الفعل الممكن اذا لم تتم شرائط وجوبه بل انتفت لم
يتحقق التكليف به اذ لا يتصور التكليف بدون الوجوب اذا علم الآمر انتفاء

شرط وقوعه اى وقوع ذلك الفعل من المكلف بلا انتفاء شرط وجوبه فان الآمر اذا علم انتفاء شرط وجوبه لم يتحقق التكليف عند وقته اى عند دخول وقت ذلك الفعل وهو متعلق بالانتفاء وعلم الانتفاء معتبر فى وقت الفعل لان العلم بالانتفاء فى غير وقته لامدخل له فى توجه التكليف وعدمه كامر الله تعالى رجلا بصوم يوم علم موته قبله هل يصح التكليف به اى بذلك الفعل ام لا قال الجمهور يصح التكليف به خلافا للمعتزلة والامام اى امام الحرمين نص عليه التاج السبكى فى جمع الجوامع وقد استبعد الامام الرازى هذا الخلاف من امام الحرمين وفى صورة الجهل من الآمر عن انتفاء شرط وقوعه كامر السيد عبده بخياطة ثوب غدا جاهلا عن بقاء حياته الى غد يصح التكليف به اتفاقا كما نص عليه ابن الحاجب فى مختصره والسبكى فى جمع الجوامع وابن الهمام فى التحرير وغيرهم فى غيرها قال الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر ثم اعلم ان ماذكر من انه ان جهل الآمر بانتفاء شرط وقوع الفعل صح التكليف اتفاقا مبنى اما على جعل المسئلة متناولة لامر السيد مثلا لعبده او على المراد ان جهل الامر بانتفاء الشرط لايضر صحة التكليف بالفعل المشروط وان كان هذا الجهل من جهة ان الآمر هو الله سبحانه غير متصور انتهى لايقال كما قال ابن الهمام فى التحرير وقد تقدم فى الباب الثالث فى مسئلة امتناع التكليف بالمحال ان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لايقع من المكلف ومعلوم ان كلما لايقع من المكلف فقد انتفى شرط من شروطه من ارادة قديمة كارادة الله تعالى او ارادة حادثة كارادة العبد واشار به الى الخلاف المشهور بين الاشاعرة والمعتزلة من ان الافعال

اما مستندة الى ارادة الله تعالى القديمة او ارادة العبد الحادثة كذا قال الفاضل
ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر وذكر الابهرى فى حاشية شرح المختصر
وقوع الفعل الاختيارى للعبد عندنا مشروط بالارادة القديمة وهى ارادة الله
تعالى لان مالم يشأ لم يكن وبالارادة الحادثة وهى ارادة العبد والا لم تكن
اختياريا وعند المعتزلة ليس مشروطاً بالارادة القديمة لانهم قالوا وقوع الطاعات
من العاصى مراد الله تعالى مع انتفائه ووقوع المعاصى منه ليس مراداً له
تعالى مع تحققه انتهى وقال التفتازانى فى شرح الشرح يعنى لاخلاف فى
ان الفعل المكلف به مشروط بالارادة وان وقع الخلاف فى انه ارادة الله او
ارادة العبد وما ذهب اليه العلامة يعنى قطب الدين الشيرازى فى شرح المختصر
من ان المراد ارادة الله تعالى قديمة كانت او حادثة على اختلاف القولين
فبعيد انتهى والله تعالى عالم بكل شئ فعالم بانتفاء الارادة التى هى شرط وقوعه
وعلى صحة التكليف بما علم الله عدم وقوعه اجماع فقد ثبت الاجماع على صحة التكليف بما علم الله انتفاء
شرط وقوعه فحكاية الخلاف بين الجمهور وبين المعتزلة وامام الحرمين ههنا
منا قضة لما نقلوا هناک من الاتفاق لانا نقول ذلك الاجماع بالنظر
الى الامكان الذاتى والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض المحققين
يعنى القاضى عضد عند نقل الاجماع حيث قال فى شرح المختصر والاجماع
منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع وان ظن قوم انه اى التكليف
المذكور ممتنع لغيره فانه يدل على ان الاجماع على الامكان الذاتى لا
على الوقوع والا لم يصح مع ظن قوم الامتناع بالغير فالخلاف ههنا

اى فيما علم انتفاء شرط وقوعه عند وقته في الوقوع اى في وقوع التكليف
به بعد الاتفاق والاجماع على الصحة اى صحة التكليف به وامكانه صحة ذاتية
وامكانا ذاتيا فالمراد بالصحة في قوله هل يصح التكليف به الوقوع وفي مسئلة الاجماع
الامكان الذاتي ولايخفى عليك ان هذا الجواب لايساعده كلام القوم فان
الاسنوى صرح في شرح المنهاج ان التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع جائز وواقع
اتفاقا والتفتازاني قال في شرح الشرح بالترقي على قول القاضي عضد والاجماع
منعقد على صحة بل على وقوعه فكيف يصح قوله الاجماع بالنظر الى الامكان الذاتي و
دلالة كلام بعض المحققين عليه ممنوعة كيف والظاهر ان ضمير انه في قوله وان ظن
قوم انه ممتنع لغيره انتهى راجع الى ما علم الله تعالى لا الى التكليف ومنشأ غلط
المصنف ارجاع ضمير انه الى التكليف والحق في دفع المناقضة التوفيق بين
نقل الاجماع المذكور وحكاية هذا الخلاف بما قال التقى السبكى في شرح المنهاج
من ان ما علم انتفاء شرطه على قسمين الاول ما يتبادر الذهن الى فهمه حين اطلاق
التكليف كالحيوة والتميز وهذا هو الذى خالف فيه الامام والثاني مالايتبادر اليه
كتعلق علم الله بان زيدا لايؤمن فان انتفاء هذا التعلق شرط في وجود ايمانه لكن
السامع يقضى بامكان ايمان زيد غير ناظر الى هذا الشرط وهذا لايخالف فيه الامام
والا غيره وهو ما سبق نقل الاجماع عليه والدليل لنا على مذهب الجمهور
من صحة التكليف بالفعل المذكور لو لم يصح التكليف بالفعل الممكن الذى تمت
شرائط وجوبه وعلم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يعلم احد من المكلفين
انه اى ان هذا المكلف مكلف قبل وقت الفعل يعنى لم يعلم احد قبل

وقت الفعل انه مكلف بذلك الفعل فقوله قبل وقت الفعل متعلق بقوله لم يعلم
الجمهور ان يكون لا يوجد شرط من شروط وقوع ذلك الفعل كالحيوة
والعقل في وقت الفعل في نفس الامر فيمكن ان يعلم الآمر بانتفاء شرط
من شروط وقوع الفعل عند وقت الفعل فيكون التكليف على تقدير
عدم الصحة محتملا ولا علم بالشئ مع احتمال عدمه مع انا نعلم قبل وقت الفعل
بالتكليف ضرورة وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبله اي قبل
وقت الفعل وهو مختار امام الحرمين كما ذكره التقي السبكي في شرح المنهاج
وذلك اي الانكار المذكور باطل للاجماع الذي حكاه القاضي ابو بكر
الباقلاني ورواه ابن الحاجب في المختصر عن القاضي على تحقق الوجوب
اي وجوب الفعل على المكلف قبل التمكن اي قبل كون المكلف قادرا
على الفعل بدليل وجوب الشروع في الواجب الموسع والامر به بنية
اداء الواجب اجماعا و هو اي وجوب الشروع المذكور فرع تحقق الوجوب
واذا تحقق الوجوب يعلمه المكلف اذ لا فائدة في التحقق بدون العلم وما قال
والاستاذ الاستاذ ظاهر ان الاجماع بدون العلم غير معقول انتهى لا افهم
مراده لان الكلام في علم المكلف قبل الفعل بانه مكلف لا في علم اهل الاجماع
بان التكليف او الوجوب يتحقق قبل الفعل والعلم بالوجوب يتضمن العلم بالتكليف
فالاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن يتضمن الاجماع على تحقق العلم
بالتكليف قبل التمكن والذاهبون الى عدم صحة التكليف بما علم عدم شرطه
قالوا في الاستدلال على مذهبهم اولا بانه لو صح التكليف بالفعل

بما علم الآمر انتفاء شرطہ لزم ان لا یکون الامکان شرطا فی التکلیف لان ما علم
شرطہ ای ما صح علیہ الحکم بذلک وہو فی معنی ما علم عدم شرطہ کذا فی شرح الشرح
حین ممکن لان وجود المشروط بدون الشرط محال واللازم منتف اذ الامکان
شرط التکلیف قلنا فی الجواب عن ہذا الاستدلال لشرط الامکان العادی
ای الامکان الذی ہو شرط التکلیف ان یکون مما یتاتی فعلہ عادۃ عند حضور
وقتہ واستجماع شرائطہ وہو غیر الامکان الذی ہو شرط وقوعہ وہو استجماع شرائطہ
بالفعل وہذا التصریح من المصنف علی وفق تصریح ابن الحاجب والقاضی عضد
بان الذی اختلف فی کونہ شرطا للتکلیف بالفعل ہو الامکان العادی و
لیس الامر علی ما زعمہ العلامۃ قطب الدین الشیرازی فی شرح المختصر من انہ الامکان
الذاتی کذا افاد الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ شرح المختصر فان عنوا بالامکان فی
قولہم الامکان شرط التکلیف الامکان الوقوعی لا نسلم انتفاء اللازم اذ الامکان
الوقوعی لیس بشرط للتکلیف وان عنوا بہ الامکان العادی لا نسلم الملازمۃ لان
عدم الشرط بالفعل لا ینافی الامکان العادی اذ غایۃ عدم الشرط بالفعل امتناع
الفعل لعدم الشرط بالفعل وہی ای الامکان العادی لا ینافی الامتناع
لغیرہ وقلنا ایضا فی الجواب عن ہذا الاستدلال بان ہذا الدلیل منقوض
بجہل الآمر بعدم الشرط حال عدم الشرط فی الواقع ای بان یکون شرط
وقوع الفعل معدوما فی الواقع ولا یعلمہ الآمر فان عدم امکان الفعل الذی
عدم شرطہ بالنسبۃ الی المامور مشترک بین ان یکون الآمر عالما بعدم شرطہ
کما فی امر اللہ تعالی او جاہلا کما فی الشاہد مثل امر السید غلامہ من غیر تاثیر لعلم

الامر او جهله في ذلك اذ لا دخل للعلم في الامكان والامتناع فانه اي العلم
تابع للمعلوم فان كان المعلوم ممكنا يتعلق العلم بامكانه وان كان ممتنعا يتعلق
العلم بامتناعه بل عدم امكان الفعل لو كان انما كان لعدم الشرط في الواقع اذ عند
عدم الشرط يمتنع وجود المشروط بل يجب عدمه بسبب عدم الشرط فيلزم ان لا يصح
التكليف بالفعل الذي جهل الامر انتفاء شرط وقوعه وقد صح اتفاقا فانتقض الدليل
والذاهبون الى عدم صحة التكليف بالفعل المذكور قالوا في الاستدلال على مذهبهم
ثانيا بانه لو صح التكليف بالفعل مع علم الآمر بانتفاء شرطه لصح
التكليف به مع علم المامور المكلف بانتفاء شرطه لان المانع من عدم
صحة التكليف بالفعل الذي علم المامور انتفاء شرطه لا يتصور غير عدم حصول الفعل
في الواقع وعدم الحصول مشترك بين ما اذا علم الآمر بانتفاء الشرط وبين
ما اذا علم المامور بانتفاء الشرط فلا يصلح مانعا اذ لو كان مانعا في صورة علم المامور
لكان مانعا في صورة علم الآمر وفي صورة علم الآمر ليس بمانع عندكم فلا يكون مانعا
في صورة علم المامور واللازم وهو صحة التكليف بالفعل مع علم المامور بانتفاء
شرطه باطل اتفاقا اذ لا يصح التكليف بالفعل مع علم المامور بانتفاء شرط
الفعل بالاتفاق قلنا في جواب هذا الاستدلال بانا لا نسلم ان المانع من التكليف
في صورة علم المامور بانتفاء الشرط ليس الا ما ذكرتم من عدم الحصول بل ههنا
مانع آخر وهو انتفاء فائدة التكليف مع علم المامور بانتفاء الشرط وهو الابتلاء
بخلاف ما اذا جهل المامور وعلم الآمر فانه يمكنه الفعل بوجود الشرط بالنظر
الى اعتقاده امكان وجود الشرط فيصير مطيعا وعاصيا بالعزم على الفعل والترك

وبالبشر والكراهة ليحصل الابتلاء وبالجملة تعدم التكليف في صورة علم المامور بانتفاء
الشرط لانتفاء الفائدة اى فائدة التكليف **مسئلة اسلام الصبي**
العاقل صحيح وان لم يكن مكلفا به لكون العقل الكامل معتبرا في التكليف
وكون اصل العقل كافيا في الصحة بدليل صحة اسلام على رضي الله عنه اخرج البخاري
في تاريخه عن عروة قال اسلم علىؓ وهو ابن ثمان سنين والحاكم من طريق
ابن اسحاق انه اسلم وهو ابن عشر سنين وعن ابن عباس رض رفع النبي صلى الله
عليه وسلم الراية الى على يوم بدر وهو ابن عشرين سنة وقال صحيح على
شرط الشيخين قال الذهبي هذا نص على انه اسلم وله اقل من عشر سنين بل
نص على انه اسلم وهو ابن سبع او ثمان سنين وقال شيخنا الحافظ فعلى
هذا يكون عمره حين اسلم خمس سنين لان اسلامه كان في اول
البعث ومن البعث الى بدر خمس عشرة فلعل فيه تجوزا بالقاء الكسر الذى فوق
العشرين حتى يوافق قول عروة قالوا وصحح النبي اسلامه وكان ماخوذا من اقراره
على ذلك قد اخرج الحاكم عن عفيف بن عمرو ان العباسؓ قال له في اول البعث
لم يوافق محمدا على دينه الا امرأته خديجةؓ وهذا الغلام على بن ابى طالبؓ قال عفيف
فرايتهم يصلون فوددت انى اسلم حينئذ فاكون ربع الاسلام قال شيخنا المصنف
يعنى ابن الهمام وقد يقال تصحيحه عليه الصلوة والسلام ان اريد في احكام الآخرة
فمسلم وكلامنا في تصحيحه في احكام الدنيا والآخرة حتى لا ترث اقاربه الكفار ونحو ذلك
ولم ينقل انه صلى الله عليه وسلم صححه في حق هذه الاحكام بل في العبادات فانه كان
يصلى معه على ما هو ثابت ونحو ذلك نعم لو نقل من قوله صلى الله عليه وسلم صحت

اسلامہ امکن ان یصرف الیہ باعتبار جہتین لکن لم ینقل ذلک وقد اورد ہذا
السؤال علی خلاف ہذا الوجہ وعلی ماذکرنا ہو الوجہ انتہی قلت ولقائل ان یقول
تصحیح اسلامہ فی حق الصلوۃ تصحیح ظاہر لہ دلالۃ فی سائر الاحکام المختصۃ بالاسلام
دنیا واخری ومن ثمہ حکم باسلام کافر صلی الی قبلتنا فی جماعتنا حتی یجری علیہ
سائر الاحکام المتعلقۃ بالاسلام فلا یحتاج فی التصحیح فی سائر الاحکام الاسلامیۃ
الی نقل تصحیحہ فی کل حکم منہا فانتفی القول بانہ یصح فی احکام الآخرۃ لا الدنیا کما
ذہب الیہ الشافعی وزفر ثم قال صاحب الکشف وکلامنا فی صبی عاقل یناظر
فی وحدانیۃ اللہ تعالے وصحۃ رسالۃ الرسول صلعم ویلزم الخصم علی وجہ لا یبقے فی
معرفتہ شبہۃ واللہ اعلم کذا فی التقریر شرح التحریر قال فخر الاسلام البزدوی
والقاضی ابو زید وشمس الائمۃ الحلوانی وموافقوہم بثبوت اصل وجوب الایمان
علیہ ای علی الصبی لسببیۃ حدوث العالم بما فیہ من الآیات الدالۃ علی الوہیۃ
الباری تعالی لنفس وجوب الایمان لان الوجوب لا یثبت بالامر لتتعلق صحتہ بکون
المامور من اہل الفہم بل باسبابہ اذا لم یخل الوجوب عن حکمۃ وتضمن فائدۃ
والامر بعد ذلک لالتزام اداء الواجب فی الذمۃ بسبب الوجوب وسبب وجوب الایمان حدوث
العالم لا وجوب الاداء ای لا بثبوت وجوب اداء الایمان علیہ لان وجوب
الاداء بالخطاب والصبی لیس باہل للخطاب لان اہلیۃ الصبی للخطاب منوطۃ
بکمال العقل واعتدالہ وہو لا یثبت الا بالبلوغ قال فخر الاسلام فی اصولہ التکلیف
والخطاب علی الصبی بمجرد العقل انتہے وہذا القول من فخر الاسلام منشا قول
استاذ الاستاذ الذی ظننتہ عجبا منہ فی صدر الباب الاول من المقالۃ الثانیۃ

ولا صحة له لان الكلام في ذلك المقام في وجوب الاداء الذي فيه التكليف
لا في نفس الوجوب الذي قال فخر الاسلام بثبوته على الصبي العاقل ههنا فاذا
اسلم الصبي عاقلا وقع اسلامه فرضا لان صحته لا تتوقف على وجوب الاداء
بل على مشروعيته كصوم المسافر اي كما اذا صام المسافر في رمضان وقع
الصوم منه فرضا ثم هو في نفسه غير متنوع الى فرض ونفل بل لا يحتمل النفل اصلا
فلا يجب على الصبي العاقل تجديده تجديد اسلامه حال كونه بالغا كما لا يجب
على المسافر الصائم في السفر تجديد صومه في الحضر وهذا كتعجيل الزكوة بعد السبب
لوجوبها فصار اداء الايمان في حقه كتعجيل الزكوة من المكلف بعد سبب وجوبها
قبل وجوب ادائها عليه فان قيل جواز تعجيل الحكم بعد تحقق سبب وجوبه قبل
وجوب ادائه يتوقف على السمع لان سقوط ما سيجب اذا وجب بفعل قبل الوجوب
على خلاف القياس قلنا نعم وقد وجد وهو اسلام علي رض كما عرفت فالصبي يصلح
عذرا في سقوط وجوب الاداء لان وجوب الاداء مما يحتمل السقوط بعد البلوغ
بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فان نفس الوجوب لا يحتمل السقوط
بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو
يأباه بعد ما عرضه القاضي عليه يفرق بينهما كذا ذكر التفتازاني في التلويح ونفاه
اي اصل وجوب الايمان عن الصبي العاقل شمس الائمة السرخسي كما نص
عليه ابن امير الحاج في التقرير وصاحب الكشف وغيرهما فقال لا وجوب على الصبي
ما لم يبلغ وان عقل لعدم حكمه اي حكم اصل الوجوب وهو اي حكم
اصل الوجوب وجوب الاداء ولا يثبت وجوب الشيء بدون حكمه وانكان

سبب الوجوب ومحله قائما لكن لوادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع
الايمان المودى فرضا لان عدم الوجوب انما كان لسبب عدم الحكم فقط والا
فالسبب والمحل قائم فاذا وجد الحكم الذى هو الاداء وجد الوجوب بمقتضى الاداء كما
قدمناه من صوم المسافر وكاداء صلوة الجمعة فى حق من لا يجب عليه فانه يصير به
مؤديا للفرض وان لم يكن وجوبها ثابتا فى حقه قبل الاداء و ذكر ابن امير الحاج
فى التقرير فيه اى فيما ذهب اليه شمس الائمة السرخسى نظر لانا لا نسلم
ان حكمه اى حكم اصل الوجوب ذلك اى وجوب الاداء بل ذلك اى
وجوب الاداء حكم الخطاب المتعلق بالمكلف الاترى الى ان النائم والمغمى
عليه يجب عليهما القضاء فلا بد من الوجوب مع انه لا وجوب للاداء عليهما البتة فلو
كان وجوب الاداء من احكام اصل الوجوب لم يتحقق الوجوب ههنا بدون وجوب
الاداء واذا لم يكن وجوب الاداء حكم اصل الوجوب كيف يلزم من انتفاء
وجوب الاداء انتفاء اصل الوجوب وانما حكمه اى حكم اصل
الوجوب صحة الاداء عن الواجب يعنى اذا اداه يقع مسقطا للواجب
ومانعا عن توجه الخطاب اليه وصحة الاداء متحققة فى الصبى العاقل فيثبت اصل
الوجوب لوجود المقتضى وعدم المانع ولهذا قال ابن الهمام فى التحرير والاول
يعنى قول فخر الاسلام اوجه مسئلة العقل شرط التكليف اذ به
اى بسبب العقل الفهم اى فهم الخطاب وهو شرط التكليف فالقول لاشتراط
الفهم يستلزم اشتراط العقل الذى به الاهلية للتكليف ولما اطلق الحكماء وغيرهم
لفظ العقل على معان كثيرة احتيج الى تفسيره بما هو المراد منه ههنا فاقول ان الحنفية

کفخر الاسلام: صدر الشریعۃ وابن الہمام ومن قبلہم وبعدہم قالوا ان العقل
نور فی بدن الادمی یضئ بہ طریق یبتدء بہ من حیث ینتھی الیہ درک الحواس
فیبتدی المطلوب للقلب فیدرکہ القلب بتاملہ بتوفیق اللہ تعالی عزوجل
ومعنی ذلک انہا قوۃ للنفس بہا ینتقل من الضروریات الی النظریات فقولہم
نور ای قوۃ شبیہۃ بالنور فی انہ بہا یحصل الادراک یضئ ای یصیر ذا ضوء بہ
ای بذلک النور طریق یبتدء بہ ای بذلک الطریق والمراد بہ الافکار وترتیب
المبادی الموصلۃ الی المطالب ومعنی اضاءتہا صیرورتہا بحیث یہتدی القلب
الیہا ویتمکن من ترتیبہا وسلوکہا توصلا الی المطلوب وقولہم من حیث ینتھی الیہ
متعلق بیبتدء والضمیر فی الیہ عائد الی حیث ای من محل ینتھی الیہ ادراک
الحواس فیبتدی ای یظہر المطلوب للقلب ای الروح المسمی بالقوۃ العاقلۃ
والنفس الناطقۃ فیدرکہ القلب بتاملہ ای التفاتہ الیہ والتوجہ نحوہ بتوفیق
اللہ تعالی وانما ہو لا بتاثیر النفس وتولیدہا فان الافکار معدات للنفس و
فیضان المطلوب انما ہو بالہام اللہ سبحانہ وتعالی ہکذا فی التلویح وذلک
ای العقل متفاوت فی افراد الناس بحسب الفطرۃ بالاجماع وبشہادۃ من
الآثار ولا یناط التکلیف بکل قدر من العقل بل رحمۃ اللہ اقتضت ان یناط
بقدر معتد بہ فانیط التکلیف بالبلوغ ای بلوغ الادمی حال کونہ
عاقلا غیر مجنون لان البلوغ مع العقل مرتبۃ کمال العقل فلہا اعتداد ویعرف
کونہ عاقلا بالصادر عنہ من الاقوال والافعال فان کانت علی سنن واحد
کان معتدل العقل وان کانت متفاوتۃ کان قاصر العقل فالتکلیف دائر علیہ

اى على البلوغ عاقلا وجودا وعدما قال البيهقى فى السنن الصغرى ونحوه
فى المعرفة الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة و قبلها اى
قبل الهجرة الى عام الخندق كانت تتعلق بالتميز انتهى وكان عام
الخندق بعد الهجرة سنة رابعة او خامسة على اختلاف الرواية قيل فى قول
البيهقى نظر لانه قد ثبت فى الصحاح ان جابرا وابن عمر رضى الله عنهما عرضا
على رسول الله صلعم يوم احد وهما دون خمس عشرة سنة فلم يقبلهما وعرضا
عليه صلعم يوم الخندق وهما ابنا خمس عشرة سنة فقبلهما ولم يردهما وهذا دليل صريح
على ان الجهاد لم يكن فرضا عليهما يوم احد فثبت اناطة الاحكام قبل عام الخندق
بالبلوغ وقول البيهقى تائيد لاناطة الاحكام بالبلوغ كذا فى بعض الشروح
وقال بركت الاله آبادى هذا بيان واقع انتهى واذا ثبت اناطتها بالبلوغ
فلا يجب اداء شئ على الصبى ولو عاقلا هذا هو مختار فخر الاسلام فى اصوله
والقاضى الامام ابى زيد فى التقويم وهو الصحيح لان الايجاب على الصبى
مخالف لظاهر النص كما سيأتى ولظاهر الرواية ايضا كذا فى الكشف خلافا
لابى منصور الماتريدى وكثير من مشائخ العراق من الحنفية والمعتزلة فى
وجوب الايمان اى وجوب اداء الايمان فانهم ذهبوا الى عقابه اى
عقاب الصبى العاقل بتركه اى بترك الايمان لمساواة الصبى العاقل
البالغ فى كمال العقل وانما عذر فى اعمال الجوارح لضعف البنية بخلاف
عمل القلب غير ان عند هؤلاء المشائخ كمال العقل معرف للوجوب كالخطاب
والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما

ق قوله خلافا لابى منصور الماتريدى وكثير من مشائخ العراق من الحنفية كذا فى التحرير ١٢ منه عفى الله عنه

ان الصبی یوجد لا محالہ کذا فی التقریر وفی الکشف قالوا انما وجبت معرفۃ اللہ تعالی علی العاقل البالغ باعتبار ان عقلہ کامل بحیث یحتمل الاستدلال فاذا بلغ عقل الصبی ہذا المبلغ کان ہو والبالغ سواء فی وجوب الایمان وانما التفاوت بینہما فی ضعف البنیۃ وقوتہا فظہر التفاوت فی عمل الارکان لا فی عمل القلب انتہی والیضاً فیہ قلت وہذا القول موافق لقول الفریق الاول یعنے المعتزلۃ من حیث الظاہر سوے انہم یجعلون نفس العقل موجبا وہو لا یقولون الموجب ہو اللہ تعالی والعقل معرف کالخطاب انتہی وذکر الامام نور الدین فی الکفایۃ ان وجوب الایمان بالعقل مروی عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ وذکر الحاکم الشہید فی المنتقی عن ابی یوسف عن ابی حنیفۃ انہ قال لا عذر لاحد فی الجہل بخالقہ لما یری من خلق السموات والارض وخلق نفسہ وسائر خلق ربہ اما فی الشرائع فمعذور حتے تقوم بہ الحجۃ ق خلافا للقاضی ابی زید الدبوسی حیث قال القاضی ابوزید فی التقویم بوجوب جمیع حقوق اللہ تعالی من الایمان وغیرہ علیہ ای علی الصبی العاقل الا ان الاداء سقط بعذر الصبے لقصور البدن والدلیل لنا اولا قولہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم رفع القلم عن ثلثۃ عن النائم حتے یستیقظ عن نومہ وعن الصبی حتی یحتلم اے یبلغ وعن المجنون حتے یعقل رواہ ابوداؤد والنسائی والحاکم وصححہ اذ معناہ کما قال النووی امتناع التکلیف لا انہ رفع بعد وضعہ انتہے وصح ان یکون النسخ بالنسبۃ الی الممیز بعد الوضع واللہ تعالی اعلم واجیب عنہ بحمل الحدیث علی الشرائع

دون الایمان کما قال العراقیون وللقاضی ابی زید ان یقول النائم اصل
الوجوب ثابت علیہ وان سقط عنہ الاداء بعذر النوم فلو دل رفع القلم علی
نفی اصل الوجوب لدل فی النائم ایضاً وہو خلاف الاجماع ولما کان یرد
ان الصبی العاقل اذا لم یجب علیہ الایمان ینبغی ان لا یعرض علیہ الاسلام ولا یضرب
علی الصلوٰۃ بعد اسلام زوجتہ مع انہ یعرض الاسلام ویضرب
علی الصلوٰۃ اجاب عنہ بقولہ وعرض الاسلام علیہ ای علی الصبی
بعد اسلام زوجتہ لصحتہ ای لصحۃ الاسلام من الصبی لا لوجوبہ
ای لا لوجوب الاسلام علی الصبی وضربہ ای ضرب الصبی
بعشر علی الصلوٰۃ بسبب ترکہا لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم مروا الصبی بالصلوٰۃ
اذا بلغ سبع سنین واذا بلغ عشر سنین فاضربوہ علیہا قال الترمذی
حسن صحیح وصححہ ابن خزیمۃ والحاکم علی شرط مسلم تادیبا لیتخلق باخلاق
المسلمین وللاعتیاد ای لیعتاد الصلوٰۃ فی المستقبل فہو نفع من
المنافع کالبہیمۃ ای کضربہا علی بعض الافعال فعنہ صلی اللہ علیہ وآلہ
وسلم تضرب الدابۃ علی النفار ولا تضرب علی العثار رواہ ابن عدی
فی الکامل الا انہ ذکر انہ من مناکیر عباد بن کثیر کذا فی التقریر شرح التحریر
لا تکلیفا ای لا للتکلیف وکونہ مکلفا بالصلوٰۃ والدلیل لنا ثانیا عدم
انفساخ نکاح المراہقۃ ای التی قاربت البلوغ ولم تبلغ ہذا
فی اللغۃ واما عند الفقہاء فہی التی بلغت ادنی مدۃ البلوغ وہی سبع سنین
ولم تبلغ اذا کانت بین الابوین مسلمین تحت زوج مسلم لعدم وصفہ

اى الايمان يعني بعدم بيان المراهقة صفة الايمان اذا عقلت واستوصفت بالايمان
فلم تقدر على وصفه ذكره في الجامع الكبير فلو كان الصبي العاقل مكلفاً بالايمان
لبانت من زوجها بخلاف البالغة فانها اذا استوصفت بالايمان فلم تقدر
على وصفه يفسخ نكاحها اقول وفيه اى في هذا الدليل انه اى عدم انفساخ
نكاح المراهقة بعدم وصفه لايبطل مذهب القاضي ابي زيد لانه لايدل على
نفي اصل الوجوب[1] اى وجوب الايمان عن المراهقة العاقلة فيحتمل
ان يثبت اصل وجوب الايمان عليها ويسقط اداء الايمان عنها بعذر الصبي
فعدم انفساخ نكاح المراهقة مع عدم وصف الايمان لعدم وجوب اداء الايمان
عليها لا لعدم اصل الوجوب عليها و الحجة لنا على القاضي ابي زيد خاصة
انه لو كان جميع حقوق الله واجبا عليه اى على الصبي العاقل ثم سقط
الوجوب بعد ثبوته بعذر الصبي دفعا للحرج اذ لا يتوجه عليه الخطاب
بالاداء في حال الصبي والقضاء يستلزم الحرج البين لكان[2] الصبي
الآتي بجميع حقوق الله كالصلوة والصوم وغيرهما من العبادات مؤديا
للواجب كالمسافر اذا صام رمضان في السفر و اللازم وهو كون
الصبي الآتي به مؤديا للواجب باطل اتفاقا اذ الكل متفقون على ان
العبادات التي ياتي بها الصبي العاقل نافلة وحيث لم يقع المؤدي
عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلاً ولما كان ههنا مظنة
سوال وهو انه لا ملازمة بين اطراف الشرطية اعني بين قوله لو كان واجبا
عليه ثم سقط الوجوب دفعا للحرج وبين قوله لكان الآتي مؤديا للواجب

[1] قوله اصل الوجوب اه اى وجوب الايمان بل يحتمل ان يكون الاداء ساقطا بعذر الصبي ١٢ منه
[2] قوله لكان الآتي اى بالصلوة والصوم من العبادات ١٢ منه

اذ يجوز ان يكون اسقاط العبادات عن الصبي من قبيل سقاط الركعتين في الرباعية عن المسافر وظاهر ان المسافر اذا اتي بالركعتين الاخريين في الرباعية لا يكون مؤديا للواجب اجاب عنه بقوله وليس سقوط وجوب حقوق الله عن الصبي رخصة اسقاط كسقوط وجوب الركعتين في الرباعية عن المسافر لعدم الاثم للصبي في اتيان حقوق الله تعالى بالاتفاق وفي رخصة الاسقاط يكون الاثم في الاتيان عندنا كما اذا صلى المسافر اربعا يأثم تدبر به فانه دقيق وقيل اشارة الى ان عدم الاثم لا يدل على كونه رخصة اسقاط اذ لا يلزم تاثيم في كل ما هو رخصة اسقاط كالمسافر اذا ادى اربعا فانه لا يأثم باداء الركعتين الاخريين بل يكون سيئا بالجمع بين النفل والفرض في تحريمة واحدة وكذا صاحب الخف اذا ادخل الماء داخل الخف وغسل الرجلين لا يكون آثما نعم عدم اداء الواجب لازم كلي لرخصة الاسقاط وهو عين المتنازع فيه

مسئلة الاهلية اهلية الانسان للشئ صلاحيته لصدور ذلك الشئ وطلبه منه وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحيته للحكم وهي ضربان اهلية الوجوب واهلية الاداء فاهلية الوجوب عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه واهلية الاداء عبارة عن صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا ثم اهلية الاداء نوعان كاملة بكمال العقل والبدن وهو يكون عند كونه عاقلا بالغا فيلزم الاداء عليه عند هذه الاهلية وقاصرة لقصور العقل والبدن كليهما كالصبي الغير العاقل او احدهما اي احد من العقل والبدن كالصبي العاقل فان بدنه قاصر والمعتوه البالغ وهو البالغ الذي

لايتميز بين النفع والضرر ويختلط فى كلامه فبعض كلامه يشبه كلام العقلاء وبعضه يشبه كلام المجانين فعقله قاصر وانكان بدنه كاملا بالبلوغ والثابت معهما اى مع الاهلية القاصرة صحة الاداء بحيث لوادى الفعل صح اداءه لاوجوب الاداء والتفصيل فى الصبى ان مايكون مع الاهلية القاصرة ستة اقسام لانه اماحق الله وهو اى حق الله ثلثة حسن محض اى لايحتمل حسنه القبح بان سقط حسنه ويصير قبيحا غير مشروع بوجه وقبيح محض اى لايحتمل قبحه الحسن بان يسقط قبحه ويصير حسنا مشروعا بوجه وبين بين اى متردد بين الحسن والقبح بانه قد يحسن وقد يقبح واماحق العبد وهو ايضا ثلثة نافع محض بحيث لايكون فيه شائبة من الضرر وضار محض بحيث لايكون فيه شائبة من النفع ودائر بينهما اى بين النفع والضرر بحيث يكون نافعا بوجه وضارا بوجه آخر والاول اى ماهو حق الله تعالى وحسن محض لايحتمل حسنه القبح كالايمان لايسقط حسنه اى حسن الايمان وفيه اى فى الايمان نفع محض للعبد لانه اى الايمان مناط سعادة الدارين من دار الدنيا والدار الآخرة اما سعادة دار الدنيا فلان العبد يصير بالايمان معصوم الدم ومحفوظا عن الجزية ومعززا بين المسلمين واما سعادة الدار الآخرة فانه يترتب عليه الثواب والخلاص عن عذاب الله تعالى واذا كان فى الايمان نفع محض فيصح الايمان منه اى من الصبى لكون الايمان نفعا محضا لايشوبه ضرر واهلية الصبى للثواب وكيف لايصح الايمان من الصبى والفرض ان الايمان وجد من الصبى حقيقة فكذا حكما وتخلف الوجود الحكمى عن الوجود الحقيقى انما يكون

للحجر عنه بالشرع والحجر اى المنع للصبى من الايمان وعدم اعتبار ايمانه
من الشرع لم يعاجل لحسن الايمان حسنا لا يحتمل ان يكون قبيحا بحال ولو كان
محجورا عنه لكان قبيحا من ذلك الوجه ولكونه نفعا محضا لا يشوبه ضرر ولا
يليق هذا المنع بالشرع فان الشارع حكيم والحكيم لا يليق به ان يحجر عما هو
مناط سعادة الدارين ولما كان يرد ههنا سوال وهو ان الايمان كيف يكون
فيه نفع محض مع انه قد يكون فيه ضرر فى احكام الدنيا كحرمان الميراث عن
مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المجوسية ولا شك فى انهما ضرر ان
حصلا له بسبب الايمان فانه لو لم يؤمن لما حرم من الميراث ولا انفسخ نكاح
زوجته اجاب عنه بقوله وضرر حرمان الميراث للصبى المؤمن من مورثه الكافر
وفرقة النكاح بين الصبى المؤمن وزوجته المجوسية لكفر المقريب اى
قريب الصبى وهو مورثه وهذا فى حرمان الميراث ولكفر الزوجة اى زوجة الصبى
وهذا فى فرقة النكاح لا بسبب ايمان الصبى فهما مضافان اليهما لا اليه لان الاسلام
شرع عاصما للحقوق لا قاطعا لها وحاصله منع كون الضرر فى الايمان بانا لا نسلم
ان هذين الضررين الذين لحقا للصبى بعد الايمان بسبب الايمان بل لبقاء
قريبه وزوجته كافرين فانهما لو لم يبقيا على الكفر بل اسلما معه لم يحرم الصبى
من الميراث ولم ينفسخ النكاح ولو سلم لزوم ذلك للايمان بان كل واحد
من الضررين اعنى حرمان الميراث وفرقة النكاح بسبب ايمان الصبى فحكم الشئ
الموجب ثبوت ذلك الشئ صحة حكم وضع الشئ لذلك الحكم لا حكم يلزم الشئ
من حيث انه من ثمراته تبعا لا قصدا ووضع الايمان ليس لحرمان الميراث والفرقة

بين الزوجة وبينه وان لزم حرمان الميراث والفرقة عند الايمان بانهما من ثمراته ولوازمه التابعة لوجوده بل وضعه لسعادة الدارين فهو ای ضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح بسبب الايمان بالتبع ای تبعا لوجوده لا قصدا اليه يعنى لزومه من ضرورة الحكم بصحة الايمان لانهما من لوازمه لا ان يكون الحكم بصحة الايمان لاجله قصدا اليه وكم من شئ ثبت تبعا لا قصدا ولا يعد الضرر التبعى فيكون فى الايمان نفع محض مع ان الاسلام موجب لارث الصبى من مورثه المسلم فلم يكن لازمه محصورا فى حرمان الميراث وبقاء ملك نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله فيتعارض النفع والضرر ويتساقطان فيبقى الاسلام فى نفسه نفعا محضا وصار هذا كقبول هبة القريب من الصبى يصح مع ترتب العتق ای عتق القريب على قبول الهبة يعنى اذا كان قريب الصبى ذورحم محرم من الصبى عبد الشخص فوهب هذا الشخص ذلك القريب للصبى فقبل الصبى يصح قبول الصبى ملك الهبة ويصير ذلك القريب معتقا على الصبى وعتق القريب على الصبى ضرر محض للصبى لزم الهبة وقبولها تبعا لوجودها لان الحكم الاصلى للهبة انما هو الملك بلا عوض لا العتق المرتب عليها فالعتق لزم من خارج وهو مملوكية القريب بالتبع والثانى ای ما هو حق الله تعالى وقبيح لا يحتمل قبحه الحسن كالكفر فانه قبيح من كل شخص فى كل حال والمراد من كونه حق الله تعالى ان حرمته حقه كحرمة الزنا وحرمة شرب الخمر والقياس ان لا يصح الكفر من الصبى لانه ضرر محض لا يشوبه منفعة وكذلك لا يصح من الصبى كاعتاق عبده وطلاق امرءته

۵ قوله فهو بالتبع ...

وبہتہ ناله والدليل عليه انه لو ارتد فے الصبی و بلغ كذلك لا يقتل و لو صحت ردته لوجب قتله بعد البلوغ وعليه اى علے عدم صحة الكفر من الصبے الشافعی وابو يوسف آخرا وفے المبسوط وهو رواية عن ابی حنيفة لكن يصح الكفر من الصبی العاقل فی احكام الدنيا والآخرة استحسانا عندنا اى عند ابی حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالے وفی احكام الآخرة يصح الكفر من الصبی العاقل اتفاقا[له] بين ابی حنيفة ومحمد وبين ابی يوسف والشافعی على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة السرخسی فے اصول الفقه وان كان اطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم الصحة عند ابی يوسف والشافعی فی احكام الآخرة ايضا والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع الشرک حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف العقل والنص كذا فی كشف البزدوی وذكر فے اصول فخر الاسلام وشروحه والتنقيح متن التوضيح وشرحه التلويح والتقرير شرح التحرير فے وجه صحة الكفر من الصبی العاقل فے احكام الآخرة اتفاقا ما حاصله وان لم يصح الكفر من الصبی العاقل بل عفی عنه وجعل مومنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالے وصفاته واحكامه على ما هی عليه والجهل لا يجعل علما فی حق العباد فكيف فی حق رب الارباب فيصح الكفر منه فی حق احكام الآخرة لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الكفر ممن يعتبر اداءه لعقله وصحة تركه مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وجه الاستحسان ان الكفر محظور مطلقا لا يحتمل المشروعية بحال وبشخص فيستوی فيه البالغ والصبی فلا يسقط بعذر غير مسموع لان عذر

[له] قوله اتفاقا قال بعض المحققين على ان العبارة التي يأتي بها الصبي العاقل ... منه عفا الله تعالى ١٢

صبی عاقل مناظر فی التوحید وصحۃ الرسالۃ ملزم للخصم علی وجہ لایبقی فی
معرفتہ شبہۃ لایسمع وہذا الوجہ ذکرہ ابن امیر الحاج فی التقریر وصاحب
الکشف البزدوی وجہ الاستحسان ان الصبی فی حق الردۃ بمنزلۃ البالغ انما
یحکم بردتہ لتحققہا منہ وکونہا محظورۃ لالکونہا مشروعۃ لانہا لاتحتمل ان تکون
مشروعۃ بحال وانہا تتحقق من الصبی العاقل کالایمان ویثبت الحظر فی حقہ لانہا
لاتحتمل ان لاتکون محظورۃ فی وقت من الاوقات ولافی حق شخص من الاشخاص
واذاکان کذلک وجب الحکم بصحتہا منہ ولم یمتنع ثبوتہا بعد الوجود حقیقۃ للحجر شرعا
فان البالغ محجور عن الردۃ کالصبی ولم یسقط حکمہا بعذر الصبی لانہ لایسقط بعد
البلوغ بعذر من الاعذار فکذا بعذر الصبی قال الشیخ ابو الفضل الکرمانی
انما حکمنا بردتہ ضرورۃ الحکم باسلامہ لان الاسلام مما یوجد من العبد من
اختیار منہ وذلک متصور الترک منہ وترک الاسلام بعد وجودہ ہو الردۃ
فتبین من الصبی امرءتہ ای امرءۃ الصبی المسلمۃ ویحرم الصبی المیراث
من مورثہ المسلم بالردۃ تبعا للحکم بصحتہا لان ہذہ الاحکام من توابعہا لا
قصدا للضرر فی حقہ اذ ہو غیر جائز فلم یصح العفو عن مثل ہذا الامر العظیم الذی
لایحتمل العفو لوجہ بواسطۃ لزوم ہذہ الاحکام کما اذا ثبت الارتداد تبعا لابویہ
بان ارتدا ولحقا بہ بدار الحرب ولزمہ ہذہ الاحکام حیث لایمتنع ثبوتہ بواسطۃ لزوجہا
کذا فی کشف البزدوی والتقریر شرح التحریر ولما کان یرد علی ابی حنیفۃ
ومحمد رحمہما اللہ تعالی فی مسئلۃ ردۃ الصبی فانہما حکما بصحۃ ارتداد الصبی فی
حق حرمان المیراث ووقوع الفرقۃ لم لم یحکما بصحۃ الارتداد فی وجوب

قتل الصبی اجاب عنه وانما لم یقتل الصبی بالارتداد وان صح ارتداده عندہما بل قیل وحبس لانه ای القتل للمرتد لیس بمجرد الارتداد بل قتل المرتد بالحرابة لاہل الاسلام ولہذا لایثبت القتل فی حق النساء وکذا فی حق اصحاب الاعذار کالزمنی والعمیان فی روایة وہو ای الصبی لیس من اہلہا ای اہل الحرابة لضعف البنیة فلایجب علیه جزاءہا کما لایجب علی المرءة لانہا لیست من اہلہا ولان ما وجب جزاء وعقوبة فی الدنیا یبتنی علی الاہلیة الکاملة لاعلی القاصرة ولایلزم علیه جواز ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء ولاجواز استرقاقه مع ان الاسترقاق عقوبة وجزاء علی الکفر علی ما عرف لان الضرب عند اساءة الادب تادیب للریاضة فی المستقبل بمنزلة ضرب الدواب لاجزاء علی الفعل الماضی وکذا استرقاقه لیس بطریق الجزاء ولکن باعتبار ان ما ہو مباح غیر معصوم محل للتملک کالصیود وذراری اہل الحرب بہذه الصفة ولایقال زوال العصمة التی ہی کرامة یکون بطریق الجزاء فینبغی ان لاتزول عن الصبی لانا نقول زوالہا بمنزلة زوال الصحة بالمرض والحیوة بالموت والغناء بالفقر واحد لایقول ان ذلک جزاء بطریق العقوبة الیه اشار شمس الائمة رحمه الله وکان ینبغی ان یقتل اذا بلغ مرتدا کما ہو جواب القیاس لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وہو الصبا وتحقق معنی المحاربة بعد البلوغ ولکن فی الاستحسان لا یقتل الصبی المرتد بعد البلوغ ویجبر علی الاسلام

لان فی صحة اسلامه ای اسلام الصبی حال الصبی خلافا بین العلماء

ومن قال بصحة اسلامه فكفره ردة عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه
فكفره ليس بردة عنده فاورث هذا الخلاف الشبهة في ارتداده
فهذه الشبهة صارت شبهة في قتله فتكون مسقطة له اذ الحدود تندرء بالشبهات
الا انه لو قتله انسان قبل البلوغ او بعده لا يغرم شيئا لان من ضرورة
صحة ردته اهدار دمه وليس من ضرورتها استحقاق قتله كالمرءة اذا ارتدت
لا تقتل ولو قتلها انسان لا يلزمه شئ كذا في المبسوط والثالث اى ما هو
حق الله تعالى متردد بين الحسن والقبح كالصلوة واخواتها من العبادات
البدنية كالصوم والحج فانها اى الصلوة واخواتها مشروعة وحسنة
في وقت كالاوقات المعينة لها دون وقت كوقت طلوع الشمس
واستوائها وغروبها في حق الصلوة ويوم العيد وايام التشريق في حق
الصوم وحكم هذه انها تصح مباشرته اى مباشرة الصبي بها للثواب
اى لمصلحة ثوابها في الآخرة والاعتياد اى اعتياد ادائها بعد البلوغ
بحيث لا يشق عليه في الدنيا بلا عهدة اى بلا لزوم عليه فلا يلزم
على الصبي بالشروع المضي فيها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه المضي فيها
واتمامها حتى لو افسدها عصى ولا يلزم على الصبي بالافساد بعد الشروع
قضاءها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه القضاء بالافساد لان هذه العبادات
قد شرعت في حق البالغ في الجملة كذلك اى كما شرعت في حق الصبي
بلا لزوم مضي ووجوب قضاء فان البالغ اذا شرع في هذه العبادات
على ظن انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة

له قوله فلذا شرعوه فعل الصلوة ...

اللزوم حتى اذا افسد بما لا يجب عليه القضاء فكذا الصبي في هذا المعنى وكذلك لا يلزم على الصبي جزاء محظور احرامه اي احرام الصبي اذا ارتكب محظور احرامه كما يلزم على البالغ اذا احرم للحج واتى لما هو محظور وممنوع موجب للجناية جزاء هذه الجناية لان في الزامه ايجاب ضرر وذلك يبتني على الاهلية الكاملة بخلاف ما كان ماليا من العبادات كالزكوة فانه لا يصح منه اي من الصبي اداءه لان فيه اي في اداءه ضررا بالصبي في العاجل باعتبار نقصان ماله فيبتني ذلك على الاهلية الكاملة لا على القاصرة والرابع اي ما هو حق للعبد وهو نفع محض كقبول الهبة والصدقة فان النفع فيه ظاهر اذ لو قبل يدخل المال في ملكه ولو لم يقبل لم يدخل والضرر فيه منتف تصح مباشرته اي مباشرة القسم الرابع منه اي من الصبي لان تصحيحه ممكن بناء على وجود الاهلية القاصرة اذ الاهلية القاصرة كافية لاداء ما هو نفع محض بلا اذن وليه اي ولي الصبي لانه اي القسم الرابع نفع محض والولي انما جعل وليا لان لا يستضر بالغرامات فتختص الحاجة الى الاذن فيما يحتمل المضرة واما ما هو نافع محض فلا يحتاج فيه اليه كما ان قبول بدل الخلع من العبد المحجور بان خالع امرأته على مال وقبضه منها بغير اذن مولاه يصح لان حجره عما فيه ضرر او توهم ضرر له وهذا نفع محض في حقه فلا يتوقف على اذنه ولا يظهر الحجر فيه ولذلك اي لصحة مباشرة ما فيه نفع محض من الصبي بغير اذن الولي تجب اجرة الصبي المحجور اي الممنوع عن التصرف غير الماذون من الولي اذا آجر الصبي المحجور نفسه

وعمل مع بطلان العقد اى عقد الاجارة يعنى لايجوز للصبى المحجور ان يواجر نفسه لان الاجارة عقد معاوضة متردد بين الضرر والنفع كالبيع فلا يملكه الصبى المحجور عليه وانما ذلك الى الولى ولهذا لا يستحق تسليم النفس بهذا العقد لما فيه من معنى الضرر فاذا عمل الصبى وفرغ من العمل ففى القياس لا اجر له لان العقد لم يصح ووجوب الاجرة باعتباره فاذا فسد لم يجب الاجر وفى الاستحسان وجب الاجر له لان هذا العقد يتمحض منفعة بعد اقامة العمل فانا لو اعتبرنا العقد استوجب الاجر ولو لم نعتبره لم يجب له الاجر والصبى لا يكون محجورا عما يتمحض منفعة كقبول الهبة والصدقة لان الحجر لدفع الضرر ففيما لا ضرر فيه بوجه لا حجر كذا فى كشف البزدوى وفى التحرير والتقرير ذكر فى وجه الاستحسان لانه اى بطلان عقده بغير اذن وليه لحقه اى الصبى وهو ان يلحقه ضرر لانه عقد معاوضة متردد بين الضرر والنفع فلا يملكه بدون اذن الولى فاذا عمل بقى الاجر نفعا محضا وهو غير محجور فيه وتجب اجرة الصبى المحجور بلا اشتراط سلامته اذا كان الصبى المحجور من العمل حرا حتى لو هلك فى العمل له الاجر بقدر ما اقام من العمل لان الحر لا يملك بالضمان اما العبد المحجور اذا آجر نفسه بغير اذن مولاه فتجب له اى لهذا العبد الاجرة بشرط السلامة اى سلامة العبد من العمل فلو هلك العبد فى العمل فالقيمة اى فتجب على المستاجر قيمة العبد يعنى ضمن المستاجر قيمة العبد من يوم الغصب لانه غاصب له حين استعمله بغير اذن مولاه فيملكه بالضمان من حيث وجب عليه الضمان لا الاجر اى لا يجب على المستاجر الاجر لان الضمان

والاجر لا یجتمعان وانما اوجبنا الاجر لنفع المولی ووجوب الضمان انفع له من
لزوم الاجر بخلاف الصبی الحر فانه وان هلک فی العمل فله الاجر بقدر ما اقام
من العمل لان الحر لا یملک بالضمان فلم یکن بد من ایجاب الاجر وکذلک اذا
قاتل الصبی بغیر اذن ولیه لا شیٔ له فی القیاس لانه لیس من اهل القتال
وانما یصیر اهلا له عند اذن ولیه فیکون حاله کحال الحربی المستامن ان قاتل باذن
الامام استحق الرضخ والا فلا وفی الاستحسان استحق الرضخ بالراء المهملة والضاد
والخاء المعجمتین ای مادون السهم من الغنیمة لانه غیر محجور عن النافع المحض و
استحقاق الرضخ بعد الفراغ من القتال بهذه الصفة فیکون هو کالماذون فیه
من جهة الولی مع علم جواز شهود القتال ای حضور الصبی للقتال بدون
الاذن ای اذن ولیه بالاجماع وذکر فخر الاسلام فی اصوله واقره
صاحب الکشف ما حاصله انه یحتمل ان یکون هذا ای استحقاق الرضخ استحسانا
قول محمد لان عنده امان الصبی المحجور صحیح وذلک لا یصح الا ممن له ولایة القتال
واذا کان له ولایة القتال کان مستحقا للرضخ عند الفراغ من القتال والدلیل
علیه ان محمدا رحمه الله لم یذکر هذه المسئلة الا فی السیر الکبیر واکثر تفریعاته مبنی
علی اصله کتفریعات الزیادات فاما عند ابی حنیفة وابی یوسف فلا یستحق شیئا
لان امان الصبی المحجور لیس بصحیح عندهما فلم تکن له ولایة القتال ولهذا لا یحل
له شهود القتال بدون الاذن بالاجماع فلا یستحق شیئا بالقتال کالحربی اذا
قاتل والاصح ان هذا جواب الکل لما ذکرنا ان الحجر عن القتال لدفع الضرر و
قد انقلب نفعا بعد الفراغ فلا معنی للمنع من الاستحقاق واشار الی ضعف

له قوله استحق الرضخ ای دون السهم من الغنیمة ۱۲ منور محمد الدہلوی

ہذا الاحتمال ابن الہمام فے التحریر حیث قال وقیل ہو قول محمدؒ و تابع ابن امیر الحاج صاحب الکشف فی ان استحقاق الرضخ قول الکل علی الاصح حیث قال والاصح ان ہذا جواب الکل لان المحجور عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعًا بعد الفراغ منہ فلا معنی للحجر عن الاستحقاق انتہی والخامس ای ما ہو حق للعبد وہو ضرر محض کالطلاق ونحوہ من العتاق والصدقۃ والہبۃ فانہا ضرر محض فے العاجل بازالۃ ملک النکاح والرقبۃ والعین من غیر نفع یعود الیہ فلا یملکہ ای لا یملک الصبی بنفسہ الخامس ولو باذن ولیہ حتی لو طلق الصبی امرءتہ باذن الولی بالطلاق لا یقع الطلاق کما لا یملکہ اے الخامس علیہ ای علی الصبی غیرہ ای غیر الصبی کالولی والوصی والقاضی لان ولایۃ الغیر علیہ نظریۃ ولیس من النظر اثبات الولایۃ فیما ہو ضرر محض فے حقہ قال صاحب الکشف کان المراد من عدم شرعیۃ الطلاق والعتاق فی حقہ عدمہا عند عدم الضرورۃ والحاجۃ فاما عند تحقق الحاجۃ الیہ فہو مشروع قال شمس الائمۃ السرخسی فے اصول الفقہ زعم بعض مشائخنا رحمہم اللہ ان ہذا الحکم غیر مشروع اصلا فی حق الصبی حتی ان امرأتہ ای امرءۃ الصبی لا تکون محلا للطلاق قال وہذا ای ہذا الزعم وہم عندی فان الطلاق یملک بملک النکاح فہو من لوازمہ فلا ینفک النکاح عن ملک الطلاق ولا ضرر للصبی فیہ ای فے ملک الطلاق واثبات اصل الملک وانما ہو ای الضرر فی الایقاع اے ایقاع الطلاق فانہ یبطل بہ ملک النکاح فینبغے ان لا یصح النکاح لکن ربما تتشأ من الزوجۃ مضرات عظیمۃ

فحينئذٍ لا ضرر في الايقاع فلو تحققت الحاجة اليه اي الى ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان الايقاع صحيحا من الصبي وبهذا تبين فساد قول من يقول انا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته وعرض عنده الاسلام فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان طلاقا في قول محمد رح واذا وجدت امرأته مجبوبا فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشائخ كذا في الكشف والتقرير وايضا في الكشف واذا كاتب الاب او الوصي في نصيب الصغير من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار الصبي معتقا نصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا الضمان لا يجب الا باعتاق فيكفي بالاهلية القاصرة دون جعله معتقا للحاجة الى دفع الضرر عن الشريك فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يجعل ثابتا لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض ولما كان يرد ان اقراض القاضي مال الصبي ضرر محض لانه قطع الملك عن العين ببدل في ذمة المستقرض ولا نفع فيه فهو من القسم الخامس ولا يملك القسم الخامس على الصبي غير الصبي فكيف يملك القاضي الاقراض على الصبي مع ان القاضي يملكه على الصبي اجاب عنه بقوله وانما يحل اقراض القاضي ماله اي مال الصبي من الملئ اي الغني لانه اي اقراض القاضي حفظ وصيانة

لا فيكون صحيحا منه وبهذا تبين فساد قول من قال لو اثبتنا له ملك الطلاق كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة ونحن لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة رح ومحمد رح واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وكان طلاقا في قول محمد رح واذا وجدته امرأته مجبوبا فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشائخ كذا في التقرير

لمال الصبی مع قدرته علی الاقتضاء ای الاستیفاء من المستقرض بعلمه من غیر حاجة الی دعوی وبینة فان علم القاضی کاف فی الحکم وتحصیل المال منه فلا احتمال للجحود به عند علم القاضی بخلاف الاقراض من غیر الملی لانتفاء القدرة علی الاقتضاء فی الکشف صح الاقراض من القاضی وصار هو مندوبا الیه لان الدین الذی علی المستقرض بواسطة ولایة القاضی یعدل العین وزیادة لان القاضی یمکنه ان یطلب ملیا علی خلاف العادة ویقرضه مال الیتیم کما یقتضیه النظر والبدل مامون عن التوی باعتبار الملاءة وباعتبار علم القاضی وامکان تحصیله المال منه من غیر حاجة الی دعوی وبینة فکان مصونا عن التلف فوق صیانة العین فان العین یعرضها التلف باسباب غیر محصورة فصار القرض ملحقا بهذا الشرط وهو ان یکون المقرض قادرا علی تحصیله بالمنافع الخالصة فلذلک کان القرض نظرا من القاضی له ونفعا فیملکه علی الصبی وضررا من الوصی لترجح جهة الشرع فی حقه فلا یملکه انتهی قال مولانا نظام الملة والدین فی الشرح ینبغی ان لا یفتی بهذه الروایة فی زماننا لظهور الخیانة الیوم فی القضاة لانهم قالوا ان افشاء الخیانة فی القضاء اقتضی ان لا یفتی بالاجراء بعلم القاضی بخلاف الاب فانه لا یملک اقراض مال ابنه الصبی من الملی لعدم القدرة علی الاستیفاء لانه لا یتمکن من تحصیل المال من المستقرض بنفسه فکان بمنزلة الوصی الا فی روایة یملک الاب اقراض مال ابنه الصبی من الملی لان الاب یملک التصرف فی المال والنفس فکان بمنزلة القاضی واما الاستقراض فقد ذکر فی شرح الجامع الصغیر

نقاضیخان رحمہ اللہ تعالے الاب لو اخذ مال الصغیر قرضاً جاز لانہ یملک علیہ والوصی لو اخذ مال الیتیم قرضاً لا یجوز فی قول ابی حنیفۃؒ وقال محمدؒ لا باس بہ اذا کان ملیًا قادرا علی الوفاء وذکر فی احکام الصغار نقلا عن المنتقی انہ لیس للقاضی ان یستقرض مال الیتیم والغائب لنفسہ والسادس ای ما ہو حق للعبد متردد بین النفع والضرر ومحتمل لہما کالبیع فانہ اذا کان رابحا کان نفعا واذا کان خاسراً کان ضرراً والاجارۃ فانہا اذا کانت اقل من اجر المثل تکون نفعاً فی حق المستاجر واذا کانت باکثر من اجر المثل کانت ضرراً فی حق المستاجر وغیرہا من المعاوضات التی یوخذ فیہا العوض کالنکاح والکتابۃ والشرکۃ والاخذ بالشفعۃ والاقرار بالغصب والاستہلاک والرہن فیہا ای فی ہذہ الاشیاء نفع مشوب باحتمال ضرر فبانضمام رای الولی باجازتہ یندفع الاحتمال ای احتمال الضرر لان الولی لا یری المصلحۃ الا فیما لہ فیہ نفع غالبًا فالتحق بما یتمحض نفعًا فیملک الصبی ہذا القسم السادس معہ ای مع رائے الولی لانہ فارغ الاحتمال المذکور ثم عند ابی حنیفۃ لما انجبر القصور ای قصور رائے الصبی بالاذن ای باذن الولی ورایہ کان الصبی الماذون کالبالغ فی نفاذ التصرفات فیملک الصبی ہذا القسم بغبن فاحش وہو ما لا یدخل تحت تقویم المقومین مع الاجانب باتفاق الروایات عن ابی حنیفۃؒ ومع الولی فی روایۃ عنہ بخلاف روایۃ اخری عنہ فان فیہا لا یملکہ لان الولی متہم فی الاذن لجواز ان یکون اذنہ خداعا منہ لاخذ مالہ ولا کذلک فی الاجنبی فینفذ بیع الصبی مثلا من الاجانب

بغبن فاحش کما ینفذ بیع غیرہ من البالغین او کما ینفذ بیعہ بعد البلوغ
وان کان لا ینفذ بیع الصبی من الولی بغبن فاحش باتفاق الروایات و
ینفذ فی روایۃ وعندھما ای عند ابی یوسف ومحمد رحمہما اللہ تعالی لا یجوز
ہذا القسم السادس مع الغبن الفاحش مطلقًا لا من الولی ولا من غیر الولی قال
الباقلانی وقول ابی حنیفۃ اصح لان اقرار الصبی بغیر اذن الولی صحیح وان
لم یملک ذلک بنفسہ وفیہ نظر بل الذی یظہر لی ان قولہما ای قول
ابی یوسف ومحمدؒ اظہر فلیتامل کذا فی التقریر شرح التحریر لان الاذن
انما اعتبر شرعًا للیامن من الضرر فلما عقد مع الغبن الفاحش علم ان اذنہ لم
یقع فی محلہ کذا فی بعض الشروح وقال برکت الالہ آبادی لان الاذن بالبیع
راجع الی الاذن بالبیع المتعارف وہو البیع بغیر الغبن الفاحش انتہی مسئلۃ
سفر المعصیۃ من البغی والاباق وقطع طریق ونحوہا لا یمنع الرخصۃ
المتعلقۃ بالسفر کقصر الصلوۃ الرباعیۃ وافطار الصوم عندنا ای عند اصحابنا
الحنفیۃ خلافا للائمۃ الثلثۃ فان سفر المعصیۃ عندہم یمنع الرخصۃ
والدلیل لنا ای لاصحابنا الحنفیۃ علی کون سفر المعصیۃ غیر مانع
عن الرخصۃ الاطلاق ای اطلاق نصوص الرخص قال اللہ تعالی فمن
کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر وفی صحیح مسلم عن
ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ فرض اللہ تعالی الصلوۃ علی لسان نبیکم فی الحضر
اربع رکعات وفی السفر رکعتین وفی مسند احمد وصحیح ابن حبان وصحیح
ابن خزیمۃ وغیرہا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقت فی المسح

على الخفين ثلثة ايام ولياليهن للمسافر وللمقيم يوماً وليلة فالآية المذكورة والحديثان
المذكوران وغيرها من النصوص دالة على كون السفر المطلق موجباً للرخصة
والائمة الثلثة قالوا اي الاستدلال على كون سفر المعصية مانعاً عن الرخصة
بان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر معدوماً في حقها
كالسكر يجعل معدوماً في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية
قلنا في جواب هذا الاستدلال بانا سلمنا ان النعمة لا تنال بالمعصية لكن
لا نسلم ان في سفر المعصية جعل الرخصة سبباً للرخصة لان المعصية ليست اياه
اي السفر بل المعصية البغي والاباق وقطع الطريق والسفر منفصل عن المعصية
من كل وجه توجد المعصية بدون السفر كالباغي والآبق المقيم ويوجد
السفر بدون المعصية كالسفر المندوب بل المعصية مجاورة للسفر والسبب
هو السفر ومجاورتها غير مانعة من اعتباره شرعاً فصار سفر المعصية
كالصلوة في الارض المغصوبة فان نفس الصلوة ليست بمعصية بل
هي خير محض وانما جاورها شغل ملك الغير بدون اذنه وهو معصية بخلاف سبب
المعصية كالسكر بشرب المسكر المحرم حيث لا يبيح له شرعاً فانه حدث
عن معصية فلا تناط به الرخصة لان سببها لا بد ان يكون مباحاً والغرض انتفاء
الاباحة الشرعية كذا في التقرير مسئلة المؤاخذة بالخطأ قال
الامام اللامشي الصواب ما اصيب به المقصود بحكم الشرع والخطأ العدول
عنه وقيل الخطأ فعل او قول يصدر عن الانسان بغير قصده بسبب ترك
التثبت عند مباشرة امر مقصود سواه قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله الخطأ

یذکر ویراد بہ ضد الصواب ومنہ یسمی الذنب خطیئۃ ومنہ قولہ تعالے ان قتلھم کان خطأً کبیراً ھو ضد الصواب لاضد العمد ویذکر ویراد بہ ضد العمد کما فی قولہ تعالے ومن قتل مومنا خطأً وقولہ علیہ السلام رفع عن امتی الخطأ والنسیان ثم قال والخطأ ان یکون عائدا الی الفعل لاالی المفعول کمن رمی الی انسان علی ظن انہ صید فھو قاصد الی الرمی لاالی المرمی الیہ وھو الانسان کذا فی کشف البزدوی وذکر صدر الشریعۃ فی التوضیح الخطأ ھو ان یفعل فعلہ من غیر ان یقصدہ قصدا تاما کما اذا رمی الی صید فاصاب انسانا فانہ قصد الرمی لکن لم یقصد بہ الانسان فوجد قصد غیر تام انتہے وذکر التفتازانی فی التلویح ذلک ان تمام قصد الفعل ان یقصد محلہ وفی الخطأ یوجد قصد الفعل دون قصد المحل انتہے وذکر ابن الھمام فی التحریر الخطأ ان یقصد بالفعل غیر المحل الذی تقصد بہ الجنایۃ کالمضمضۃ تسری الی الحلق والرمی الی صید فاصاب آدمیا انتہے فان القصد بادخال الماء الفم لیس الی الوجہ وبالرمی لیس الی الادمی کذا فی التقریر جائزۃ عقلا ای لاپابی العقل عن تجویز المواخذۃ علی ارتکاب السیئۃ خطأً عند اہل السنۃ والجماعۃ خلافا للمعتزلۃ فان عندھم لاتجوز المواخذۃ بالخطأ ولایلیق بجنابہ تعالے والدلیل لنا ای لاہل السنۃ والجماعۃ علی جواز المواخذۃ بالخطأ قولہ تعالی ربنا لاتؤاخذنا ان نسینا او اخطانا فان الباری تعالے سئل عن عدم المواخذۃ بالخطأ فیہ والا لم یکن امرنا ان نسأ لہ عنہ ولو کانت المواخذۃ بالخطأ غیر جائزۃ عقلا لکانت مستحیلۃ والسوال عما یستحیل نفیا باطل لان عدم وقوعہ

ضروری فلا فائدة للسوال لعدم وقوعه والمعتزلة قالوا في الاستدلال على
عدم جواز المواخذة بالخطأ بان المواخذة بالجناية وهي اي الجناية انما
يتحقق بالقصد ولا قصد في الخطأ لان الخاطي غير قاصد الى الخطأ فلا جناية
في الخطأ فكيف يواخذ به قلنا في الجواب المواخذة في الخطأ بعدم التثبت والاحتياط
الواجب الذي ينشأ منه خطأ لا بنفس الخطأ ولا شك في ان ترك التثبت
والاحتياط جناية وقصد وان لم يكن نفس الخطأ جناية وقصدا ولما كان الخطأ
ناشئا عن عدم التثبت الذي هو جناية عد الخطأ ايضا جناية فالذنوب كالسموم
فكما ان تناول السموم يؤدي الى الهلاك وان كان خطأ كذلك تعاطي
الذنوب يفضي الى العقاب وان لم يكن عزيمة الا ان فيه اي في الخطأ
شبهة العدم اي عدم الجناية والشبهة دارئة في العقوبات فلا
يواخذ بحد حتى لو زفت اليه غير امرأته فوطيها على ظن انها امرأته لا يجب
الحد ولا قصاص حتى لو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله لا يجب
القصاص دون ضمان المتلفات خطأ من الاموال بيان للمتلفات
احترازا عن النفوس فلو اتلف مال انسان خطأ بان رمى الى شاة او بقرة
على ظن انها صيد او اكل مال انسان على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان
مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطيا معذورا لا ينافي عصمة المحل والدليل
على انه بدل المحل لا جزاء الفعل انه لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان
واحد كما لو كان المتلف واحدا ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد ضمان
كامل كما في القصاص وجزاء الصيد ويقع طلاقه اي طلاق الخاطي بان اراد

ان یقول مثلا اسقنی فجری علی لسانہ انت طالق عندنا ای عند الحنفیۃ کما
ہو مروی عن ابی حنیفۃ وابی یوسف رحمہما اللہ تعالے لکن الوقوع عندنا انما
ہو فی الحکم والقضاء لافیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ فہی امرءتہ کما نص علیہ ابن الہمام
فی التحریر وفتح القدیر واقرہ ابن امیر الحاج فی التقریر خلافا للشافعی
رحمہ اللہ تعالے فانہ قال بعدم وقوع طلاق المخطی لان الطلاق یقع فی الکلام
واعتبار الکلام بالقصد ولم یوجد القصد فی الخاطی واذا لم یعتبر کلامہ
فکیف یقع طلاقہ کما فی النائم اذا طلق امرءتہ فی حالۃ النوم لا یقع طلاقہ
بالاتفاق فقلنا فی جواب الشافعی نعم اعتبار الکلام بالقصد لکن لا یوقف
الحکم علی وجودہ حقیقۃ لان فی وقف الحکم علی وجودہ حقیقۃ حرج اذالغفلۃ
عن معنی اللفظ کما ہی فی صورۃ الخطاء وعدم القصد امر خفی باطن فکیف
یعلم وجود القصد حقیقۃ فلا یناط الحکم بہ وللقصد سبب ظاہر وہو العقل والبلوغ
فاقیم تمیز البلوغ عن عقل مقامہ ای مقام القصد دفعا للحرج کما
اقیم السفر مقام المشقۃ فی رخص السفر لان العاقل البالغ لا یفعل الفعل غالبا
الا بالقصد فیکون صدور الفعل عنہ دلیلا علی القصد بخلاف النوم فان عدم
القصد فیہ ظاہر للعلم یقینا بان النوم ینافی اصل العمل بالعقل لان النوم
مانع عن استعمال العقل فکانت اہلیۃ القصد معدومۃ فی النائم بیقین من غیر
حرج فی درکہ کذا فی التقریر **مسئلۃ الاکراہ** وہو حمل الغیر علی
ما یرضاہ من قول او فعل ولا یختار مباشرتہ لو خلی ونفسہ کذا فی التلویح و
التحریر والتقریر وقال شمس الائمۃ السرخسی فی اصول الفقہ ہو اسم لفعل

يفعله الانسان لغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره وهو نوعان ملجئ بان
يضطر الفاعل الى مباشرة المكره عليه بما يفوت النفس او العضو ولو انملة
لان حرمته كحرمة النفس لغلبة ظنه والا اذا لم يغلب على ظنه تفويت احدهما بل ان
ذلك تهديد وتخويف لا تحقيق لا يكون اكراها اصلا فيفسد الاختيار بجعله مستندا الى اختيار
آخر لانه يعدم به اصلا اذ حقيقة القصد الى امر متردد بين الوجود والعدم بترجيح
احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد
بعدم الرضا كذا في التحرير والتقرير وفي التلويح ومعنى افساده الاختيار
ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه
فيفسد اختياره من هذا الوجه انتهى وغيره اي غير الملجئ غيره اي غير
الاكراه بما يفوت النفس او العضو وهو الاكراه بغير ما يفوت النفس او العضو
كالحبس والضرب وهذا يحتمل الوجهين الاول ان يكون مثالا لغير ما يفوت
النفس او العضو وثانيهما ان يكون مثالا للاكراه الغير الملجئ فيكون معناه
كالحمل على المكره عليه والاكراه على شئ بالحبس والضرب الذي لا يفضي الى
تلف عضو وباتلاف الاموال وغيرها بانه لو لم يفعل هذا الامر المكره عليه
يحبس او يضرب او يتلف ماله او يعاقب به غيرهما وهذا القسم من الاكراه يعدم الرضا
ولا يفسد الاختيار لتمكن المكره من الصبر على غير ما يفوت النفس او العضو و
اما تهديده بحبس نحو ابنه وابيه وامه وزوجته وكل ذي رحم منه كاخته
واخيه لان القرابة المتأبدة بالمحرمية بمنزلة الولادة فالقياس انه ليس باكراه
لانه لا يلحقه ضرر بذلك والاستحسان انه اكراه لان يحصل يلحق به من الحزن

قوله [illegible] يفوت النفس [illegible] قالوا الاستحسان [illegible] الاكراه [illegible] وكل ذي رحم محرم [illegible] ١٢ منه [illegible]

والهم ما يلحق بحبس نفسه او اكثر فكما ان التهديد في حقه بذلك يعدم تمام الرضا فكذا التهديد بحبس احدهم كذا في الكشف والتحرير والتقرير وذكر صدر الشريعة في التنقيح والاكراه والحبس عنده اي عند الشافعي سواء انتهى وفي التلويح لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي رفع الضرر قال الامام محي السنة الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان الخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح اي الشديد وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك انتهى وذكر الاسنوي في شرح المنهاج الاكراه قد ينتهي الى حد الالجاء وهو الذي لا تبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار كالالقاء من شاهق وقد لا ينتهي اليه كما لو قيل له ان لم تقتل هذا والا قتلتك وعلم انه لو لم يقتله حالا قتله انتهى وهو اي الاكراه لا يمنع التكليف بالفعل المكره عليه او نقيضه مطلقا سواء كان الاكراه ملجيا او غير ملجي كما نص عليه فخر الاسلام في اصوله وصدر الشريعة في التنقيح وابن الهمام في التحرير واقره صاحب الكشف والتفتازاني في التلويح وابن امير الحاج في التقرير وقال جماعة من الاصوليين كالامام الرازي في المحصول والآمدي في الاحكام والبيضاوي في المنهاج وغيرهم في اسفارهم ان الاكراه يمنع التكليف بالفعل المكره عليه وبنقيضه في ضمن الملجي وذكر ابن التلمساني في شرح المعالم هذا القسم لا خلاف فيه دون ضمن غيره اي غير الملجي يعني الاكراه في ضمن غير الملجي لا يمنع التكليف وهو المفهوم من كلام صاحب المنهاج وقال ابن التلمساني في شرح المعالم وهو مذهب اصحابنا وقالت المعتزلة

ان الاکراہ یمنع التکلیف فی الملجیٰ بعین المکرہ علیہ ونقیضہ ویمنع فی غیرہ
ای فی غیر الملجیٰ فی عین المکرہ علیہ دون نقیضہ ای نقیض المکرہ
علیہ یعنی لا یمنع الاکراہ فی غیر الملجیٰ التکلیف بنقیض المکرہ علیہ عند المعتزلۃ فان
اکرہ علی ترک الصلوۃ بالحبس فالترک غیر مکلف بہ واما الصلوۃ فہے مکلف بہا
والدلیل لنا ای للحنفیۃ القائلین بان الاکراہ مطلقاً ملجیاً کان او غیر ملجی لا
یمنع التکلیف بالفعل المکرہ علیہ ونقیضہ ان الفعل المکرہ علیہ وکذا نقیضہ ممکن
فی نفسہ الفاعل متمکن اسے قادر علی ایقاعہ وعدم ایقاعہ کیف لا یکون
متمکناً و الحال ھو ای الفاعل یختار اخف المکروھین من المکرہ
علیہ والمکرہ بہ فان رای الفعل المکرہ علیہ اخف من المکرہ بہ یختارہ وان رای
المکرہ بہ اخف من الفعل المکرہ علیہ اختار المکرہ بہ فالفاعل قادر فیصح التکلیف
ولذا ای لاجل ان الفاعل متمکن علے ایقاع الفعل المکرہ علیہ و عدم
ایقاعہ قد یفترض علے المکرہ ما اکرہ علیہ کالاکراہ بالقتل علی شرب الخمر
فیاثم المکرہ بترک اسے بترک ما اکرہ علیہ کشرب الخمر عالماً بسقوط
حرمۃ الاباحۃ فے حقہ لقولہ تعالے الا ما اضطررتم الیہ والاقدام علے المباح
عند الاکراہ فرض و قد یحرم علی المکرہ ما اکرہ علیہ کعلے قتل مسلم ظلماً
ای کالاکراہ علے قتل مسلم ظلماً من غیر تقصیر موجب للقتل فیوجر المکرہ
علے الترک اسے ترک قتل مسلم ظلماً کعلے اجراء کلمۃ الکفر اسے کما یوجر
المکرہ علے اجراء کلمۃ الکفر علے لسانہ بالترک والحاصل ان ما اکرہ علیہ فرض
ومباح ورخصۃ وحرام ویوجر علے الترک فی الحرام والرخصۃ ویاثم فی الفرض

والمباح وکل من الاجر والاثم انما یکون بعد کون الفاعل متمکناً علی الفعل و
عدمہ والمراد بالاباحۃ انہ یجوز لہ الفعل ولو ترکہ وصبر حتے قتل لم یاثم ولم یوجر و
بالرخصۃ انہ یجوز لہ الفعل لکنہ لو ترکہ وصبر حتی قتل یوجر عملاً بالعزیمۃ وبہذا یسقط الاعتراض
ای اعتراض صاحب الکشف علی کلام فخر الاسلام بانہ ان ارید بالاباحۃ انہ یجوز لہ
الفعل و لو ترکہ وصبر حتے قتل لا یاثم فہو معنی الرخصۃ وان ارید انہ لو ترکہ یاثم
فہو معنی الفرض کذا ذکر التفتازانی فے التلویح وابن امیر الحاج فے التحریر
قال المفصلون بین الاکراہ الملجئ وغیر الملجئ بان الاول مانع عن التکلیف
بخلاف الثانی فانہ لیس بمانع عن التکلیف فے الاستدلال علی ان الاکراہ
الملجئ مانع عن التکلیف بالفعل المکرہ علیہ وبنقیضہ بان المکرہ علیہ واجب الوقوع
من المکرہ وضدہ ممتنع وقوعہ من المکرہ لانہ مضطر فے الارتقاع احیاءً
لنفسہ والمضطر الیہ واجب وضد الواجب ممتنع والتکلیف بہما اے بالواجب
والممتنع محال کذا استدل الامام فے المحصول وہو معنے قول صاحب
المنہاج لزوال القدرۃ لان القادر علے الشئ ہو الذی ان شاء فعل و ان
شاء ترک قلنا فی جواب استدلال المفصلین انا لا نسلم ان المکرہ علیہ
واجب بالذات وضدہ ممتنع بالذات فان الفعل فے نفسہ ممکن والفاعل
قادر علیہ بل وجوب المکرہ علیہ وامتناع ضدہ بالشرع لقولہ تعالے ولا تلقوا
بایدیکم الے التہلکۃ او بالعقل فان العاقل من شانہ ان یختار ما ہو اخف عندہ

وہو حیوۃ نفسہ وسلامۃ عضوہ فالایجاب فی الامتناع بالشرع
او بالعقل لا ینافی الاختیار للفاعل بل ہو اے کل واحد

من الايجاب والامتناع بالشرع او العقل من مرجح لجانب الفعل والترك لا موجب لجانب الفعل او الترك و الترجيح لاينافي الاختيار حتى يمتنع التكليف فتامل فانه دقيق وقالت المعتزلة الذاهبون الى ان الاكراه في غير الملجئ يمنع التكليف في عين المكره عليه دون نقيضه في الاستدلال على مذهبهم بان المكره اذا اكره على عين المامور به كالصلوة مثلاً فالاتيان به اى بالمامور به لداعي الاكراه فان الانسان يميل اولا الى دفع المضار الجسمانية كالضرب والحبس فالاكراه هو الباعث اولا الى ارادة الفعل دفعا للمضرة وبالنظر الى هذا الباعث يفعل المكره الفعل لا لداعي الشرع فلا اخلاص لعدم الامتثال بحكم الشرع فلا يثاب عليه اى على ايتان هذا المامور به فلا يصح التكليف به اى بهذا المامور فانهم يشترطون في المامور به ان يكون بحال يثاب على فعله بخلاف ما اذا اتى بنقيض المكره عليه كما اذا اكره على ترك الصلوة فاتى بالصلوة فانه اى المكره ابلغ في اجابة داعي الشرع حيث صبر على التعذيب في سبيل الله فيثاب على هذا التقدير قال بركت الله آبادي لانه اذا اختلف فيه الداعيان فيترك مقتضى داعي الاكراه واتى مقتضى داعي الشرع فهو ابلغ في الاجابة لداعي الشرع انتهى قلنا في جواب استدلال المعتزلة بما اورد عليهم القاضي ابوبكر الباقلاني ونقله عنه ابن التلمساني في شرح المعالم بانهم اعترفوا بصحة التكليف بضد المكره عليه وصحة التكليف بالضد تقتضي المقدرة على الضد لان الله تعالى لا يكلف العبد الا بعد خلق القدرة له عندهم والقدرة على الشئ عندهم قدرة على ضده اى على

ضد ذلك الشئ فالقادرة على ضد المكره عليه قدرة على ضد ضد المكره عليه
وضد ضد المكره عليه عين المكره عليه فصار المكره عليه مقدورا
وكل مقدور يصح التكليف به ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يدفع الاستدلال
لان المعتزلة لم يذهبوا الى منع التكليف لكون المكره عليه غير مقدور بل لعدم
ترتب الثواب على اتيانه واشتراطهم كون المامور به بحال يثاب على فعله
فلهم ان يمنعوا كلية قولنا كل مقدور يصح التكليف به فالجواب الذي يدفع الاستدلال
انا لا نسلم ان الاتيان بعين المكره عليه لداعي الاكراه لزوما فان الذين بذلوا
انفسهم في سبيل الله لا يقدمون على الفعل الا لداعي الشرع وانما الاعمال
بالنيات قال الغزالي في المستصفى الآتي بالفعل مع الاكراه كمن اكره على اداء الزكوة
مثلا ان اتى به لداعي الشرع فهو صحيح او لداعي الاكراه فلا **مسئلة**
لا حرج في الدين عقلا كما هو عند المعتزلة فان العقل يحكم بانه تعالى
لاستجماعه الاوصاف الكمالية التي من جملتها الرحمة الواسعة لا يوقع عباده
في الحرج بان يامرهم بما لا يطاق ويكلفهم بامر يشق عليهم او شرعا كما هو
عندنا فان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يدل عليه وهو اي الحرج
كلي مشكك له افراد يصدق على بعضها بالشدة وعلى بعضها بالضعف اذ العاجز
من كل وجه حرجه اشد من حرج العاجز من بعض الوجوه وتخفيف الاحكام بقدر
الحرج فلهذا اي لاجل انه لا حرج في الدين والحرج كلي مشكك
لم يجب شئ من الاحكام على الصبي العاقل لضعف بنائه وعدم كمال
عقله وفي الايجاب عليه حرج عظيم ولا على المعتوه البالغ اي لا يجب

شئ من الاحكام على المعتوه البالغ لقصور العقل والعتة آفة يوجب خللا
فى العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه
كلام المجانين وكذا سائر اموره كذا فى كشف البزدوى وفى التحرير العتة اختلاط
الكلام مرة ومرة وقال ابن امير الحاج فى التقرير وهذا اختصار مجحف لتعريفه
باختلال العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين
وكذا سائر اموره واحسن منه ما قيل آفة ناشئة عن الذات توجب خللا فى
العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام
المجانين وخرج بناشئة عن الذات ما يكون بالمخدرات وهذا مختار عامة
المتاخرين خلافا لابى زيد حيث ذكر فى التقويم ان حكم العتة حكم الصبا
الا فى حق العبادات فانا لم نسقط به الوجوب احتياطا فى وقت الخطاب
هو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام
فى اصوله مشيرا الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العتة غير ملحق بالصبا
بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا بل العتة
نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب
الامور كصبى ظهر منه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل كما اثر فى سقوط
الخطاب عن الصبى كما اثر عدمه فى حقه اثر فى سقوط الخطاب بعد البلوغ
ايضا كما اثر عدمه فى السقوط بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ الا فى كمال
العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ وعدمه
سواء وقال فخر الاسلام الخطاب سقط عن المجنون كما سقط عن الصبى

فی اول احوال الصبا تحقیقا للعدل وہو ان لا یؤدی الی تکلیف ما لیس فی الوسع ولیسقط عن المعتوہ کما یسقط عن الصبی فی آخر احوال الصبا تحقیقا للفضل وہو نفی الحرج عنہ نظرا ومرحمۃ علیہ ولم یجب[1] قضاء

الصلوٰۃ الساقطۃ فی حالۃ الحیض والنفاس علی الحائض والنفساء۔

فان الحیض لما لم یکن اقل من ثلثۃ ایام ولیالیہا عند الطرفین واقل من یومین والاکثر الثالث عند ابی یوسف کان الواجب داخلاً فی حد التکرار لا محالۃ وکذا النفاس فی العادۃ یکون اکثر من مدۃ الحیض فتتضاعف الواجبات فیہ ایضاً والدخول فی حد التکرار والکثرۃ مستلزم للحرج والحرج مدفوع شرعاً دون الصوم فانہ یجب قضاءہ اذ لیس فی قضاءہ حرج لان الحیض لا یزید علی عشرۃ ایام ولیالیہا فلا یتصور ان یکون مستغرقا لوقت الصوم وہو الشہر والنفاس وان کان قد یستوعب الشہر لکن لما کان حکمہ ماخوذا من الحیض فی الصلوٰۃ والصوم ولم یکن الحیض مسقطا للصوم بوجہ کان حکم النفاس کذلک وان استوعب الشہر وایضاً وقوع النفاس فی وقت الصوم من النوادر فلا یبنی الحکم علیہ کالاغماء اذا استوعب الشہر بخلاف الصلوٰۃ فان وقوعہ عادۃ فی اوان الصلوٰۃ من اللوازم فاثر فی اسقاط القضاء لدخول الواجب فی حد التکرار لا محالۃ ویشہد لعدم وجوب قضاء الصلوٰۃ ولوجوب قضاء الصوم ما فی الصحیحین عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت کان یصیبنا ذلک تعنی الحیض فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوٰۃ واجماع الائمۃ علیہما لکن اختلفت الشافعیۃ بین وجوب اداء الصوم علی الحائض والنفساء

[1] علی سبیل الوجوب کما فی النائم ولان الاداء حرام منہی عنہ فلا یکون واجبا ۱۲ منہ رحمہ اللہ تعالی۔

في حالتي الحيض والنفاس وعدم وجوبه فقيل يجب ونقله السبكي عن اكثر الفقهاء لتحقق الاهلية والسبب وهو شهود الشهر لانه يجب عليها القضاء بقدر ما فاتها فكان المأتي به بدلا عن الفائت وقيل لا يجب وذكر متاخرا انه الاصح عند الجمهور لانتفاء شرطه وهو الطهارة وشهود الشهر فوجب عند انتفاء العذر لا مطلقا ووجوب القضاء يتوقف على سبب الوجوب وهو ههنا شهود الشهر وقد تحقق لا على وجوب الاداء والا لما وجب قضاء الظهر مثلا على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الاداء في حقه هذا بناء على ان وجوب القضاء بما به وجوب الاداء واما بناء على انه بسبب جديد فالظاهر لا يستدعي وجوبا سابقا فلا يتوقف وجوبه على وجوب الاداء ويلزم على هذا ان لا يسمى قضاء لعدم استدراك ما فات من الوجوب واجيب بما يلزم لو انحصر موجب التسمية فيما ذكرتم وهو ممنوع فانه انما سمي قضاء لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب لمانع قال ابن الهمام في التحرير والانتفاء يعني عدم وجوب اداء الصوم على الحائض والنفساء في حالتي الحيض والنفاس قيس وقال تلميذه ابن امير الحاج في التقرير هو الوجه الذي لا معدل عنه لان الاداء حالة الحيض حرام منهي عنه فلا يكون واجبا مامورا به للتنافي بينهما ومن هذا والله اعلم قال السبكي الخلاف لفظي لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا والقضاء بعد زواله واجب اتفاقا لكن ليس كذلك بل فائدة بينهما كما في الذخائر فيما اذا قلنا يجب التعرض للاداء والقضاء في النية فان قلنا لوجوبه عليها نوت القضاء والا نوت الاداء فانه وقت توجه الخطاب والله سبحانه وتعالى اعلم

ف لكون المرض من اسباب العجز فانه سبب الموت بواسطة ترادف الآلام والموت
عجز خالص حقيقة وحكماً ليس فيه شوب القدرة بوجه شرعت العبادات للمريض
في المرض قيل المرض حالة في البدن خارجة عن المجرى الطبعي وعبارة
بعضهم هو هيئة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة والمذكور في بعض كتب
الطب ان المرض هيئة غير طبعية في بدن الانسان يحدث عنها بالذات آفة
في العقل وآفة العقل ثلث التغير والنقصان والبطلان والتغير ان تخيل صورا
لا وجود لها خارجاً والنقصان ان يضعف بصره مثلا والبطلان العمى كذا في كشف
البزودي وفي التقرير شرح التحرير عنه عبارات منها ما يعرض البدن فيخرج
عن الاعتدال الخاص ومنها هيئة غير طبعية في بدن الانسان بسببها الافعال الطبعية
والنفسانية والحيوانية غير سليمة وبسط الكلام فيه يعرف في محله على قدر المكنة
اي الطاقة حتى شرع له الصلوة قائماً اذا لم يعجز عن القيام او قاعداً
اذا عجز عن القيام او مضطجعا اذا عجز عن القيام والقعود وانتفى الاثم في
الخطأ مجتهداً حتى لو اخطأ في القبلة بعد ما اجتهد جازت ولا يأثم ولو اخطأ
في الفتوى بعد ما اجتهد لا يأثم ويستحق اجراً واحداً وفي الصحيحين اذا حكم الحاكم
فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد ووجه انتفاء
الاثم ان العصمة عن الخطأ ليس في اختيار العبد فلو ادى الخطأ في الاجتهاد
الى الاثم لا يميل احد الى الاجتهاد وينسد باب الاجتهاد وفيه حرج
عظيم وفي النسيان وهو عدم الاستحضار للشئ في وقت حاجته اي حاجة
استحضاره فيشمل هذا النسيان عند الحكماء والسهو والفرق بين النسيان والسهو

من حیث اللغة بعید کما ذکرابن دقیق العید وجزم کثیر باتحادہما لان اللغة لاتفرق بینهما وان فرقوا بینهما بان السهو زوال الصورة عن المدرکة مع بقائها فی الحافظة والنسیان زوالها عنهما معًا فیحتاج حینئذ فی حصولها الی سبب جدید وقیل النسیان عدم ذکر ما کان مذکورا والسهو غفلة عما کان مذکورا و مالم یکن مذکورا فالنسیان اخص منه مطلقًا وقال الشیخ سراج الدین الهندی شارح البدیع والحق ان النسیان من الوجدانیات التی لا یفتقر الی تعریفه بحسب المعنی فان کل عاقل یعلم النسیان کما یعلم الجوع والعطش ووجه انتفاء الاثم ان الانسان مضطر فی النسیان فلو ادی النسیان الی الاثم لکان له حرجًا وانتفاء الاثم هو المراد بقوله صلی الله علیه وسلم وضع الله عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرهوا علیه رواه ابن حبان والحاکم وقال صحیح علی شرطهما ولم یخرجاه وسقط اکل الصائم فی حال صومه ناسیًا اذ لیست فی الصوم هیئة مذکرة للصوم والطبع داع الی الاکل لطول مدة الصوم والحکم الدنیوی یسقط عند کون النسیان لما هو فیه مع الداعی الی فعل ینافیه بدون مذکر لما هو فیه دفعًا للحرج فلا یفسد به الصوم ولا یلزم منه الاثم وخفف فی السفر لانه مظنة المشقة فلو شدد فیه لکان حرجًا فشرعت الرباعیة من المکتوبات رکعتین ابتداء کما فی الصحیحین عن عائشة رضی الله عنها قالت فرضت الصلوة رکعتین رکعتین فاقرت صلوة السفر وزید فی صلوة الحضر وشرع مسح الخف للمسافر فی السفر الی ثلثة ایام ولیالیها کما فی صحیح مسلم من حدیث شریح بن هانئ قال سالت

عائشة رضي الله عنها عن المسح على الخفين فقالت ايت عليًا فانه كان
يسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتيته فسالته فقال جعل للمقيم
يومًا وليلة وللمسافر ثلثة ايام ولياليها ولو لم يكن شروعًا للمسافر الى ثلثة
ايام بل كان شروعًا له كما للمقيم الى يوم وليلة لكان حرجًا وتثبت الرخصة
اي رخصة السفر من قصر الرباعية وفطر رمضان وغيرهما للمسافر بالشروع
في السفر قبل تحققه اي تحقق السفر وتحقق السفر بعد مضي مدة السفر وهي
ثلثة ايام دفعًا للحرج بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم و
اصحابه فانه عليه السلام كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى السفر
كما في الصحيحين عن انس صليت مع رسول الله صلعم الظهر بالمدينة اربعًا والعصر
بذي الحليفة ركعتين وروى ابن ابي شيبة في مصنفه ان عليًا خرج من البصرة
فصلى الظهر اربعًا ثم قال انا لو جاوزنا هذا الحين لصلينا ركعتين وروى عبد الرزاق
في مصنفه عن نافع عن ابن عمر رض انه كان يقصر الصلوة حين يخرج من
شعب المدينة وان كان القياس ان لا تثبت الرخصة الا بعد تحقق السفر
لان العلة تتم بعد تحقق السفر والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكن ترك
القياس بالسنة ولو اقام المسافر اي نوى الاقامة قبل المدة اي
مدة السفر وهو ثلثة ايام صح كونه مقيمًا ولزمت عليه احكام الاقامة حتى صلى
صلوة المقيم في انصرافه ولو كانت الاقامة ونيتها في المفازة التي لا ينبغي
فيها مع ان المفازة ليست محل الاقامة لانه اي كونه مقيمًا دفع للسفر
قبل تحققه فتعود الاقامة الاولى ودفع السفر دفعها اي الرخصة الثابتة

بالنفرد فی کشف البزدوی لان السفر لما لم یتم علة بالسیر ثلثة ایام کان
نیة الاقامة نقضا للعارض وهو السفر لا ابتداء علة وصار کان السفر لم
یکن وکانه لم یزل مقیما کما کان مقیما فلم یشترط محل الاقامة وبعدها
ای بعد مدة السفر یعنی بعد ثلثة ایام لا یصح کونه مقیما الا فیما ای
فی محل یصلح کونه مقیما فیه من مصر او قریة فلا تصح فی المفازة لانه
ای کونه مقیما دفع للسفر بعد تحققه ای تحقق السفر وکانت نیة الاقامة
ابتداء ایجاب فلا تصح فی غیر محله لاستحالة ایجاب الشئ فی غیر محله
والمفازة لیست بمحل ثبات الاقامة ابتداء فلا تصح نیة الاقامة فیها کذا فی التقریر وفی کشف
البزدوی واذا سار ثلاثا ثم نوی الاقامة فی غیر موضع اقامة لا تصح لان هذا ای
نیة الاقامة علی تاویل القصد ایجاب ای اثبات اقامة ابتداء لا نقض السفر لانه قد تم فلم
یصح فی غیر محله ای لم یصح الایجاب وهو الاقامة فی غیر محله وهو المفازة انتهى **مسئلة**

العبد اهل للتصرف فی المال وملك الید ای اهل لمالکیة
الید الذی هو الحکم الاصلی للتصرف وملك العین والرقبة شرع للتوصل
الیه ولقطع طمع الاغیار من العین اذ الملك هو المطلق للتصرف للمالك
والحاجز للغیر عن التصرف فی مملوکه بدون اذنه وهذا عندنا ای
کون العبد اهلا للتصرف ومالکیة الید مذهبنا خلافا للشافعی فعنده هو
لیس باهل للتصرف بنفسه ولا لمالکیة الید ولکنه یستفید التصرف
والید بالاذن عن المولی فهو تصرف عن المولی بطریق النیابة کالوکیل
یتصرف للموکل ویده فی الاکساب ید نیابة بمنزلة ید المودع والدلیل

[illegible] احمد الله فاروقی

لنا انھما ای اہلیۃ التصرف واہلیۃ ملک الید انما یکون بالاہلیۃ للتکلم اے کون الانسان اہلالان یتکلم لان التصرف کلام معتبر جعل سببا لحکم کالقول بالایجاب والقبول والاقاریر واعتبار الکلام بصدوره عن الاہل والذمۃ اے کون الانسان اہلا للذمۃ وہی کون الانسان صالحالان یخاطب بالاحکام والاولی اے اہلیۃ التکلم بالعقل فان العقل اذا کان سالما عن الآفۃ یکون صاحبہ صالحالان یتکلم بشئ ویفعل بمقتضاه ویقصد بہ الایجاب علی نفسہ وعلی الغیر وھو اے العقل لا یختل بالرق ولذا اے لعدم اختلال العقل بالرق کانت روایتہ اے روایۃ العبد ملزمۃ العمل للخلق وقبلت اخباراتہ فی الدیانات نحو الہدایا وطہارۃ الماء ونجاستہا وشہادتہ فی ہلال رمضان فلو کان فی عقلہ اختلال کیف تکون روایتہ ملزمۃ العمل للخلق وکیف تقبل اخباراتہ فی الدیانات وشہادتہ فی ہلال رمضان والثانیۃ اے اہلیۃ الذمۃ باھلیۃ الایجاب علیہ اے علی العبد والاستیجاب لہ اے للعبد ولتحققہما اے لتحقق اہلیۃ الایجاب واہلیۃ الاستیجاب فی العبد[له] خوطب العبد بحقوقہ تعالی کالصلوۃ والصوم ونحوہما وصح اقرارہ ای اقرار العبد بالحدود والقصاص یعنے اذا اقر العبد بشئ یوجب الحد یصح اقرارہ ویجری الحد علیہ واذا اقر بالقتل الموجب للقصاص یصح اقرارہ ویقتص منہ ولا یصح اقرار العبد بالدین حتے یواخذ بہ بعد العتق ولم یصح ان یتصرف المولی فی ذمۃ العبد بان یشتری شیئا علی ان الثمن فی ذمۃ العبد کما لا یصح التصرف فی ذمۃ الاجنبی بان یشتری احد شیئا

له بحقوقه بخلاف الحج

على ان الثمن فى ذمة الاجنبى لان الذمة مملوكة للعبد لا للمولى ولو كانت الذمة مملوكة للمولى لصح تصرف المولى فى ذمة العبد ولا يملك المولى ان يسترد من المودع مالا اودعه العبد عنده ماذونا كان العبد او محجورا كذا فى عامة شروح الجامع الصغير وصحة اقرار المولى على العبد بدين لملك مالية العبد لا لملك ذمة العبد بدليل انه يصح اقراره بقدر مالية الرقبة ولو كانت صحته باعتبار الملك فى الذمة وهى متسعة لكان ينبغى ان يصح الاقرار بما زاد على المالية وان كثر كما لو اقر على نفسه فهو كاقرار الوارث على مورثه بالدين فانه يصح وان لم تكن ذمة المورث مملوكة للوارث لان موجب اقراره استحقاق التركة من يده كذلك موجب اقرار المولى استحقاق مالية الرقبة والكسب فيصح فاقرار المولى على عبده اقرار على نفسه بالحقيقة فلا يقال لا نسلم ان الذمة مملوكة للعبد بل هى مملوكة للمولى بدليل انه لو اقر على العبد بدين صح اقراره ولو لم تكن مملوكة له لما صح اقراره بالدين عليه كما لا يصح على الاجنبى لانا نقول صحة اقراره باعتبار ان مالية العبد مملوكة له لا باعتبار ان ذمة العبد مملوكة له ولا يقال ان العبد يواخذ بهذا الدين بعد العتق ولو لم تكن الدين واجبا فى ذمة العبد باقرار المولى لما اخذ بعد العتق لانا نقول انما يواخذ بهذا الدين بعد العتق لان مالية رقبته صارت مشغولة بالدين وقد اتلفها المولى بالاعتاق فيضمن ويضمن العبد ايضا لان منفعة الاعتاق سلمت له وصارت المالية المشغولة مصروفة اليه فيلزمه السعاية كالراهن المعسر اذا اعتق عبده المرهون يلزم العبد السعاية وان لم يكن عليه دين لانه صرف

اليه مالية الرقبة مشغولة بالرهن كذلك ههنا كذا في كشف البزدوي ولما كان
يرد ان العبد منع عن التصرف فلو كان اهلا له لما منع عنه اجاب عنه لقوله وانما
الحجر اى المنع للعبد عن التصرف مع قيام الاهلية لحق المولى في
رقبة العبد لان الدين اذا وجب في الذمة يتعلق بمالية الرقبة والكسب استيفاء
ومالية الرقبة والكسب ملك المولى فلا يتحقق الاستيفاء بدون رضاه فاذا
اذن فقد رضي بسقوط حقه كذا في التقرير وفي بعض الشروح اذ لو جاز التصرف
من غير اذنه صارت الرقبة هالكة في الدين اذا وجب في ذمته فلا يقدر المولى
على الاستخدام فيتضرر المولى به انتهى فاذنه اى فاذن المولى للعبد
فك الحجر الثابت بالرق اى ازالة منع التصرف الثابت بالرق عن العبد
ورفع المانع عن التصرف حكما واثبات اليد له في كسبه لا اثبات الاهلية
اى اهلية التصرف وحاصله ان العبد لما كان في نفسه اهلا للتصرف و
امتناع التصرف عنه لمانع وليس المانع الا حق المولى فاذنه رفع للمانع
لا اثبات الاهلية والشافعية قالوا في الاستدلال على ان العبد ليس
باهل للتصرف ومالكية اليد بانه لو كان العبد اهلا للتصرف في المال
لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له
اى للملك اذ الشئ يملك بالبيع والشراء والهبة وغيرها من التصرفات وسبب
عنه اى عن الملك اذ الملك يبيح التصرف ولذا لا يباح التصرف في ملك
الغير والتصرف شرع لحكمه وهو الملك لا لذاته فلا ينفصل عنه فاذا لم يكن العبد
اهلا للملك الذى هو المقصود من التصرف لم يكن اهلا للتصرف فلا محالة اذا

كان اہلا للتصرف كان اہلا للملك وقيل فی وجه الملازمة ان كون التصرف
سببا للملك ومسببا عنه مستلزم لوجود الملك عند وجود التصرف اذ وجود الشیٔ
يستلزم وجود سببه ومسببه واللازم وهو اہلية العبد للملك باطل
اجماعا فان الكل متفقون على ان العبد لا ملك له فی المال اصلاً وكل
ما فی يده فهو ملك لسيده فكذا الملزوم فثبت ان العبد ليس باہل للتصرف
واذا لم يكن اہلا للتصرف لم يكن اہلا لليد ای لاستحقاق اليد
والملكية لان اليد ای ملكه وهو عبارة عن كون الانسان قابضا على
شیٔ بحيث يصح فيه التصرف انما يستفاد بملك الرقبة والتصرف
وقد انتفيا وقد عدم الامران اعنی ملك الرقبة والتصرف فی حق العبد و
اذا ثبت انه ليس باہل للتصرف بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا للمولى
بطريق النيابة كتصرف الوكيل وتوضيحه ان التصرف تمليك او تملك فانه اذا اشترى
شيئا كان متملكا لذلك الشیٔ والملك يثبت للمولى بلا خلاف والتملك يقع
له واذا باع ما اشترى فقد باع ملك المولى فكان التمليك ايضا للمولى
ولا معنى لقول من قال التصرف يقع له والحكم يثبت للمولى لانا لا نعقل من
قول القائل ان العقد يقع له سوى وقوع الحكم له لان العقد كلام
موجب للحكم وبدون الحكم هو كلام لا يطلق عليه اسم التصرف واذا اخذ اسم
التصرف من ناحية الحكم كان قول القائل وقع التصرف له اشارة الى
الحكم لا محالة كذا فی كشف البزدوی قلنا فی جواب استدلال الشافعية
بان سببية التصرف للملك لا توجب الا ان تكون اہلية التصرف مقتضية لاہلية

الملك بهذا الاقتضاء موجود فی العبد والتخلف ای تخلف اهلیة الملک
عن اهلیة التصرف فی العبد لمانع یمنع عن اهلیة الملک فی العبد وهو کون
رقبة العبد مملوکة للسید لا لعدم المقتضی ای لیس تخلف اهلیة الملک
عن اهلیة التصرف لعدم مقتض یقتضی اهلیة الملک وهو اهلیة التصرف فالملازمة
بین اجزاء الشرطیة اعنی قوله لوکان اهلا للتصرف لکان اهلا للملک عند
ارتفاع المانع مسلمة واما عند وجود المانع فممنوعة وایضا لانسلم الملازمة
بین کونه اهلا للتصرف وبین کونه اهلا للملک بسبب کون اهلیة التصرف سببة
عن اهلیة الملک وکون اهلیة الملک سببا لاهلیة التصرف کما ان الملک سبب
للتصرف اذ لاتستقیم الملازمة الا اذا لم یکن لاهلیة التصرف سبب غیر اهلیة
الملک ویجوز تعدد الاسباب لاهلیة التصرف وذکر برکت الاله آبادی
قوله قلنا التخلف جواب لقوله لان التصرف سبب له وقوله ویجوز تعدد
الاسباب جواب عن قوله وسبب عنه ووافقه شراح آخرون لکن
یظهر من حاشیة المصنف ان المقصود من قوله ویجوز تعدد الاسباب
لاهلیة التصرف انتهی منع الملازمة بین طرفی قول الشافعیة واذا لم یکن
اهلا للتصرف لم یکن اهلا للید المثبتة لقوله لان الید انما یستفاد بملک الرقبة
والتصرف بانا لانسلم ان ملک الید لایستفاد الا بملک الرقبة والتصرف
لجواز تعدد الاسباب لملک الید لکن لایصح هذا الا اذا قدر المضاف اعنی
لفظ الملک قبل التصرف فی قوله لاهلیة التصرف انتهی وفی التحریر والتقریر
وکون ملک التصرف لایستفاد الا من ملک الرقبة ممنوع نعم هو ای ملک

قوله واذا تخلف لمانع اه حاصله ان اللزوم انما هو عند ارتفاع المانع واما عند وجوده فلا ١٢ منه رحمه الله تعالی

قوله ویجوز تعدد الاسباب اه ای لانسلم ان ملک التصرف لایستفاد الا من ملک الرقبة لجواز تعدد الاسباب ١٢ منه

الرقبة وسيلة اليه اى الى ملك التصرف كما تقدم ولا يلزم من عدم ملكها اى الرقبة عدم المقصود لجواز تعدد الاسباب لملك التصرف انتهى ما فى التقرير وذكر التفتازانى فى التلويح وحاصل الجواب ان المقصود الاصلى من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهلية للوسيلة لا يوجب عدم اهلية للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا بتلك الوسيلة وهو ممنوع انتهى **فرع** للمسئلة وثمرة قولنا باهلية العبد للتصرف ومالكية اليد خلافا للشافعى **لو اذن له** اى للعبد المولى فى نوع من التجارة **كان له** اى للعبد التصرف **مطلقا** اى فى انواع التجارة كلها عند علمائنا الثلثة لوجود فك الحجر المانع من التصرف باهلية فلغى التقييد اعنى لما اذن المولى عبده للتجارة يفوت حقه فى الخدمة وفى براءة رقبته عن الدين حتى يجب اداء الدين على العبد الماذون المديون اذ الاذن عندنا فك الحجر لا اثبات للاهلية واهلية التصرف قد كان فى العبد من نفسه وانما يتصرف باهلية فاذن المولى فى نوع من التجارة رفع للمانع وهو حق المولى المذكور واذا ارتفع المانع عن التصرف جاز له التصرف فى كل نوع من التجارة باهليته وتقييد المولى بنوع واحد لغو لا اثر له وقال زفر والشافعى لا يجوز للعبد التصرف مطلقا بسبب اذن المولى له فى نوع بل يختص الاذن بنوع اذن المولى للعبد فيه ولا يثبت له عموم التصرف الا بالتنصيص لان تصرفه لما كان بطريق النيابة عنه كان كالوكيل صار مقصورا على ما اذن فيه لان النيابة

له اذن فى نوع كان له مطلقا عند علمائنا الثلثة لوجود فك الحجر المانع من التصرف باهليته فلغى التقييد وقال زفر والشافعى يختص بما اذن فيه لان تصرفه لما كان بطريق النيابة عنه كان كالوكيل صار مقصورا على ما اذن فيه

لا تحقق بدون اذن الاصیل فثبتت ید ه ای ید العبد المأذون علی کسبہ اسے علی ما حصل من کسب العبد عند علمائنا الثلثة لانہ یتصرف لنفسہ بطریق الاصالة عندنا کالمکاتب فانہ یملک مکاسبہ ق الفرق بین المأذون والمکاتب ان المولی انما یملک حجرہ اسے حجر العبد المأذون دون حجر العبد المکاتب بعد الکتابة لان فک حجرہ ای حجر العبد المأذون عن التصرف بالاذن بلا عوض فلا یکون لازما فیکون فک حجرہ کالھبة یصح الرجوع عن فک حجرہ کما یصح الرجوع عن الھبة وانما لا یصح الرجوع عن الھبة فی بعض الصور لحقیقة المعاوضة اوشبہتہا کما فی الزوجیة والقرابة او عدم المحل کما فی الھلاک او انتفاء المتعاقدین کما فی موت احدہما او اختلاط الموہوب بغیرہ کما فی الزیادة بخلاف الکتابة فانہا بعوض فتکون لازمة فھو اسے الکتابة وتذکیر الضمیر لکون الکتابة مصدرا ویجوز فی المصدر التذکیر والتانیث کالبیع اسے لا یصح الرجوع عن الکتابة وفسخہا کما لا یصح الرجوع عن البیع واقالتہ بدون الرضا ثم اعلم ان لمشائخنا فی ثبوت الملک للمولی طریقین احدہما ان ملک الید بالتصرف یقع للعبد وملک الرقبة للمولی ابتداء والعبد مع ھذا عامل لنفسہ لان عمل الانسان متی دار بین ان یقع لہ وبین ان یقع لغیرہ کان واقعا لہ کالمکاتب لما کان کسبہ للسید من وجہ لم یجعل نائبا عن المولی بل ہو عامل لنفسہ فکذا ہنا والثانی ان ملک الرقبة لا یقع للمولی حکما للتصرف لانہ ینعقد للعبد فیکون حکمہ لہ لانہ نتیجة تصرفہ الا انہ لم یبق اہلا للملک تعذر الایقاع لہ فاستحقہ المولی لا بالتصرف ولکن بطریق الخلافة عن العبد لان المولی

اقرب الناس الی العبد بقیام ملک فی الرقبة ولهذا قال ابو حنیفة رحمه الله
دین العبد المستغرق لماله یمنع ملک المولی فی کسبه لان المولی انما
یتلقی الملک من جهة العبد کالوارث مع المورث فثبت ان المولی یملک اکسابه
بسبب ملکه فی رقبته لا بتصرف العبد کذا فی کشف البزدوی ومختار فخر
الاسلام فی اصوله وصدر الشریعة فی التنقیح والتوضیح وابن الهمام فی
التحریر هو الطریق الثانی **مسئلة** الموت فقیل هو صفة وجودیة
خلقت ضد للحیوة لقوله تعالی خلق الموت والحیوة ولهذا قیل تفسیر الموت
بزوال الحیوة تفسیر بلازمه لانه لما کان ضد الحیوة یلزم من وجوده زوال
الحیوة وهذا عند اهل السنة کما فی کشف البزدوی وفی التقریر عزی الی
اهل السنة وقیل هو عدم الحیوة عما من شانه الحیوة ومعنی الخلق فی الآیة
التقدیر ثم هو لیس بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو انقطاع تعلق الروح
بالبدن ومفارقته وتبدل حال وانتقال من دار الی دار وهو هادم لاساس
التکلیف ومناف لاهلیة احکام الدین مما فیه تکلیف ووجه کون الموت
مسقطا للتکلیف فی الدنیا ان الغرض من التکلیف بالنسبة الی المکلف
هو اتیان المکلف به عن اختیار وبالموت تحقق العجز اللازم الذی لا یرجی
زواله ولا عجز فوقه اذ العجز به عجز خالص لیست فیه جهة القدرة بوجه والعجز
ینافی الاختیار ففات الغرض ولفوات الغرض وهو الاتیان عن اختیار
قلنا ان الزکوة یسقط عن المیت فی حکم الدنیا حتی لا یجب اداءها من الترکة
خلافا للشافعی رحمه الله تعالی بناء علی ان الفعل هو المقصود فی حقوق الله

[illegible] ١٢ منه رحمه الله تعالی

عندنا وقد فات وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى لو ظفر المصدق
على الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة وسقط الزكوة عنده كما في دين العباد
وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة ومثل حكم الزكوة حكم سائر
العبادات كالصلوة والصوم والحج وغيرها في السقوط ويبقى عليه الاثم بسبب
تقصيره في فعله حال حيوته فان الاثم من احكام الآخرة والميت ملحق بالاحياء
في احكام الآخرة وما شرع على الميت اما لحاجة نفسه او لحاجة غيره والقسم
الثاني اعني ما شرع على الميت لحاجة غيره اما ان يكون حقا متعلقا بعين
او لا يكون حقا متعلقا بعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يبقى على ذمة الميت
الا ما كان متعلقا بعين ولا يكون دينا فانه يبقى ببقاء تلك
العين كالودائع والغصوب فانهما متعلقان بعين الشئ المودع والمغصوب
فللمودع والمغصوب منه ان ياخذ الوديعة والشئ المغصوب من ورثة المودع
والغاصب كما ياخذ انهما منهما في حال حيوتهما اذ المقصود في حقوق العباد
هو المال لا الفعل والفعل تبع حوائجهم بالاموال واذا كان كذلك
بقي حق العبد في العين بعد فوت من كانت العين في يده لحصول
المقصود وان فات الفعل بموته وما كان متعلقا بالذمة فلا يخلو من ان يكون
وجوبه بطريق الصلة كالنفقة او لم يكن وجوبه بطريق الصلة كالديون الواجبة
بالمعاوضة فما كان وجوبه بطريق الصلة حكمه السقوط الا ان يوصي به فيبقى
من الثلث ما كان لا بطريق الصلة لم يبق بمجرد الذمة لضعف الذمة بالموت
فوق ضعفها بالرق فان الرق يرجى زواله بالاعتاق غالبا لانه مندوب

اليه والموت لايرجي زواله عادة وان احتمل ذلك بطريق الكرامة والمعجزة
كما كان في زمان عيسى وعزير عليهما السلام بطريق المعجزة فلما لم يحتمل
ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا
تحمله ذمة الميت بالطريق الاولى بل انما يبقى اذا قويت ذمة بمال تركه
وهو المراد من قوله او بمال تركه او كفيل به قبل الموت لان المال
محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل تقوي
ذمة الميت لان الكفالة ضم ذمة في المطالبة كالديون فالدائن
ياخذ الديون من مال تركه او يطالب الكفيل بها والوصايا فالموصى له
ياخذ الوصية من ثلث مال تركه والتجهيز فيجهز للميت من مال تركه و
لكن التجهيز يقدم على الديون والوصايا بالاجماع واذا كان بقاء
هذا القسم مشروطاً بانضمام مال او كفيل قبل الموت الى الذمة فلا تصح
الكفالة بما عليه اي على الميت من الدين بعد الموت اذا مات مفلساً
بدون الكفيل قبل الموت عند ابي حنيفة لانها اي الكفالة عبارة عن
ضم الذمة اي ذمة الكفيل الى الذمة اي ذمة الاصيل في المطالبة
بما على الاصيل كما هو الاصح على ما في الهداية لا في اصل الدين كما
قيل وعزي الى الشافعي بدليل بقاء الدين بعد الكفالة على الاصيل
كما كان قبلها ولا مطالبة ههنا لاستحالة مطالبة الميت الذي هو الاصيل
بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذا لم يبق مال لو هو الوارث او الوصي
بالاداء منه ولا كفيل ليطالب به كذا في كشف البزدوي فلا ضم في

المطالبة فلا كفالة وعندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
تصح الكفالة من الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلا وبه اي بمذهب
صاحبيه قالت الائمة الثلثة يعني مالك والشافعي واحمد بل عزاه ابن قدامة
الى اكثر اهل العلم كذا ذكر ابن امير الحاج في التقرير لحديث جابر كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاتي بميت
فقال اعليه دين قالوا نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة
الانصاري هما علي يا رسول الله فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
رواه ابوداؤد والنسائي ولان الدين واجب عليه بعد موته وان الموت
لم يشرع مبطلا للحقوق الواجبة عليه ولا مبرئا عنها فلا يبطل للدين الواجب
على الميت ولا يبرء الميت عنه الا ترى لو اخلف كفيلا به ثم كفل به
انسان بعد موته صح ولو كان موته مفلسا يوجب سقوط الدين عنه لما صحت
الكفالة بعد الموت وان كان به كفيلا لان براءة الاصيل توجب براءة الكفيل
والا ترى ان الميت اهل لوجوب الدين عليه ابتداء فانه لو حفر بيرا في الطريق
فتلف فيها مال او انسان بعد موته يجب الضمان عليه فلان يبقى عليه الدين
الواجب في حيوته اولى فثبت ان الدين باق في الذمة بعد الموت
وهو واجب التسليم والبقاء موصوف بانه مطالب حقا للمدعي كذا في كشف
البزدوي ولانه اي لعدم كون الموت مبرءا يطالب الميت
به اي بما عليه من الدين في الآخرة اجماعا ولعدم كون الموت
مبرءا يصح التبرع بالاداء يعني لو تبرع احد عن الميت باداء الدين

۱۵ قوله لحديث جابر الخ روى عن جابر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاتي بميت فقال اعليه دين قالوا نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري هما علي يا رسول الله فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه ابوداؤد والنسائي كذا في المشكوة ۱۲ منه

يحل اخذه للدائن ولو برئت ذمة الميت من الدين بالموت لم يحل
اخذ الدين للدائن والجواب عما استدل به ابو يوسف ومحمد رحمهما الله انه
اى قول ابى قتادة هما علیّ فى حديث جابر يحتمل العدة اى الوعد
بوفاء الدينارين ويحتمل ان يكون اقرارا بكفالة سابقة كانت
فى وقت حيوة ذلك الميت قال عبد العزيز البخارى فى كشف البزدوى
واستدلالهم بالحديث ليس بصحيح اذ ليس فى الحديث انه لم يكن هناك مال
ويحتمل انه قد كان وعرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فيه ايضا ان
هذه كفالة صحيحة مبتدءة على وجه تبتنى عليه احكام الكفالة من توجه المطالبة و
الملازمة والحبس والجبر على القضاء بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهى اقرب
الوجوه لان الكفالة لا تصح للغائب عند الاكثر ولا يصح للمجهول بلا خلاف وكان
النبى صلى الله عليه وسلم كان لا يصلى ما لم يتبين له وجه القضاء. وبالعدة تبين
له الوجه بناء على ظاهر الحال فى الوفاء لرسول الله صلى الله عليه وسلم
كما تبين بالمال لان الظاهر هو امكان القضاء قبل الهلاك كذا فى الاسرار
للقاضى ابى زيد وقال ابن الهمام فى التحرير والجواب عنه باحتماله العدة
وهو الظاهر اذ لا تصح الكفالة للمجهول انتهى وذكر ابن امير الحاج فى التقرير و
الظاهر ان صاحب الدين كان مجهولا والا لذكر قلت وهو مشكل بما فى لفظ
جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
هما عليك وفى مالك والميت منهما برئ فقال نعم فصلى عليه وعلى هذا
فيحمل على ان ابا قتادة علم صاحب الدنانير حين كفلها واجاب فى المبسوط

له قوله انه يحتمل العدة [illegible] قال ابن الهمام [illegible] اذ لا تصح الكفالة [illegible] انتهى وفى التقرير [illegible] صحيح الاسناد [illegible] عليك وفى مالك والميت منهما برئ فقال نعم فصلى عليه [illegible] فى الكفالة [illegible] منه

وغيره بان هما على تحمل كلا من انشاء الكفالة والاقرار بكفالة سابقة على حد
سواء وهي واقعة حال لا عموم لها فلا يستدل به في خصوص محل النزاع
قلت ويشكله ما في لفظ جابر لاحمد باسناد حسن فتحملهما ابو قتادة فاتيناه فقال
الديناران عليّ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوفى الله الغريم
وبرئ منهما الميت قال نعم فصلى عليه وما في صحيح البخاري عن سلمة
بن الاكوع من حديثه قال ثم اتي بثالثة اي جنازة ثالثة فقال هل عليه
دين قالوا ثلثة دنانير قال هل ترك شيئا قالوا لا قال صلّوا على صاحبكم
قال ابو قتادة صل عليه يا رسول الله وعليّ دينه فصلى عليه والصا ينفي كونه
عدة واقرار ابكفالة سابقة ما في رواية في صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة رضي
انا اكفل به قال بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية عشر
درهما او سبعة عشر درهما ثم هذا الحديث يقوي قول ابي يوسف فانه لا يشترط
قبول المكفول له في المجلس ومن ثمة افتى به بعض المشائخ انتهى وفي[له]
قوله فيه ما فيه اشارة الى ما ذكره ابن امير الحاج من الاشكال وا ورد
المصنف في الحاشية على ما اشكل بلفظ جابر للحاكم بان ظاهره كما ينافي العدة
ينافي الكفالة لعدم براءة المكفول عنه في الكفالة وهو وارد على ما اشكل بلفظ
جابر لاحمد واما لفظ سلمة بن الاكوع عليّ دينه فلا افهمه رافعا لاحتمال الاقرار
وذكر المصنف في الحاشية وفي كونه اي كون لفظ رواية ابن حبان انا
اكفل به منافيا للوعد كما في التقرير نظر لجواز المبالغة في وفاء الوعد
كما هو المتعارف والمطالبة الاخروية اي مطالبة الدائن من المديون

[له] قوله فيه ما فيه اي اشارة الى ما في رواية صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة رضي انا اكفل به قال بالوفاء فصلى عليه صلعم وكان عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما وفي كونه منافيا للوعد كما في التقرير نظر لجواز المبالغة في وفاء الوعد كما هو المتعارف ١٢ منه

فى الآخرة باعتبار الاثم اى اثم المديون وراجعة اليه لا تفتقر هذه المطالبة الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر بان فالذمة يتقوى به لكونه محل الاستيفاء بدليل ان المغصوب منه اذا سرق المغصوب من الغاصب لا يبقى فى ذمة الغاصب شئ مع ان المطالبة الاخروية باعتبار الاثم من الغاصب متحققة فلا يصح الاستدلال بالمطالبة الاخروية على بقاء الدين المستلزم لبقاء الذمة وصحة التبرع اذا ادى المتبرع لبقاء الدين من جهة من له الدين وهو الدائن لا لبقاء الدين فى ذمة من عليه الدين وهو المديون فان الدين ساقط فى حقه وان كان باقيا فى حق صاحب الدين لان صاحب الدين لم يخرج من ان يكون مستحقا بموت الآخر فان السقوط اى سقوط الدين عن المديون بالموت لضرورة فوت المحل وهو المديون الحى لا لوصول حق الدائن فيقدر السقوط بقدر الضرورة فيتقدر بقدر فوت المحل فيظهر السقوط فى حق من عليه الدين وهو المديون دون فى حق من له الدين وهو الدائن فيبقى من جهة الدائن لا من جهة المديون فتصح الكفالة واداء المتبرع تلافى جانب صاحب الحق دون المديون حتى لو كان فى حال حيوته لم يصر المديون مؤديا بل يبرء كما لو ابرءه رب الدين عنه هذا ما جمعناه من الاسرار للقاضى ابى زيد وكشف البزدوى وتلويح التفتازانى وتحرير ابن الهمام وتقرير ابن امير الحاج وغيرها من مصنفات العلماء الاعلام والله اعلم بحقيقة المرام۔

تمت

خاتمة الطبع

الحمد لله الواحد الجبار والصلوة والسلام على رسوله المختار وعلى آله الابرار واصحابه الاخيار **وبعد** فان هذا الشرح الذي الفه الفاضل الاجل والعلام الافضل المولوي بشير الدين القنوجي رحمه الله وسماه كشف المبهم مما في المسلم وهو متن متين في علم الاصول وكاف وشاف للطلباء والعلماء الفحول فانه قد طبع فيما قبل مملوا بالاغلاط ولم يبال احد الى التصحيح ولم يقصد فرد الى تنقيحه فشمرت عن ساق الجد لطبعه ولم آل جهدا في التصحيح وبالغت في تهذيبه والتوضيح فجاء بحمد الله كما ترى يروق النواظر ويسر الخواطر ومع ذلك ان يطلع احد على الخطاء فالمسئول منه العفو والعطاء والمرجو من الناظرين ان لا ينسوني في الدعاء

وانا

خادم العلماء

محمد عبد الاحد غفر له الصمد

البیری شرح منیۃ المصلی
منیۃ المصلی محشی اسعدی
ایضاً عینی
صغیری شرح منیۃ المصلی
عینی شرح کنز کامل
عینی شرح ہدایہ لکھنو
فتح القدیر لکھنؤ
مستخلص الحقائق شرح کنز الدقائق
جامع صغیر مصطفائی
ذخیرۃ العقبیٰ حاشیہ شرح وقایہ
شرح وقایہ مع چلپی
جامع الرموز
نصب الرایہ فی تخریج احادیث
الہدایہ للزیلعی لکھنؤ
ایضاً لابن حجر عسقلانی
فوائد البہیہ فی تراجم الحنفیہ
الغنیۃ الطالبین عربی مع
زبدۃ الحقائق شیخ عبد القادر جیلانی
ہدایہ مع شرح فارسی
اصول الشاشی محشی مجتبائی
ایضاً کاغذ گندہ حقانی
ایضاً کاغذ ولایتی
فصول شرح اصول الشاشی
حسامی
النامی شرح حسامی
حاشیۃ التحقیق شرح حسامی

نور الانوار مصطفائی
توضیح تلویح کلاں
مسلم الثبوت محشی
شرح مسلم الثبوت بحر العلوم
کشف المبہم ما فی المسلم مجتبائی
سراجی محشی نظامی
شریفیہ مصطفائی
فتاوی میراث فارسی
کنز الفرائض ترجمہ اردو سراجی
وشریفی حل المتن۔
شرح عقائد نسفی مع حواشی
جدیدہ عربی
حاشیہ خیالی بر شرح عقائد
ایضاً لکھنؤ
شرح مواقف کامل
ایضاً خرد
حاشیہ شرح مواقف
حاشیہ میرزاہد ملا جلال شیر جرجانی
حاشیہ میر زاہد
عبد الحکیم بر خیالی
عقائد الاسلام اردو از
مولوی عبد الحق صاحب حقانی
تفسیر حقانی دہلی۔
مقامات حریری مع ترجمہ تاریخ
بدیع الانشاء عربی
حکایت الصالحین عربی

سبیل الطالبین چھوٹی چھوٹی
سلیس حکایتیں عربی زبان میں
دیوان متنبی
نفحۃ الیمن
منتخب نفحۃ الیمن
تسہیل الحماسہ شرح دیوان
حماسہ بزبان اردو مطبوعہ مطبع
مجتبائی دہلی یہ شرح حل المتن
دیوان حماسہ کی ہے اصل شعر مجلد
نسخ جلی ہے اور اسکے نیچے حل لغات
و تحقیق محاورات عربی نہایت تمیز
کیا گیا ہے اور اس کے بعد
اسی شعر کا ترجمہ آسان اردو
مطلب خیز اردو میں لکھا ہے گویا
ہر شعر کی دو شرح ہیں ایک
عربی دوسری اردو۔
شرح سبعہ معلقہ
حمیدی مع ترجمہ فارسی
مجموعہ منطق نظامی
شرح ایساغوجی مع میر
ایساغوجی۔
تحفہ شاہجہانی نظامی
مبادی المیزان
قال اقول
مجموعہ ستہ ضروریہ یعنی کلاں
ایضاً کاغذ گندہ

مجموعہ شرح تہذیب ملا عبد اللہ یزدی
شرح سلم قاضی مبین
مرقات محشی مجتبائی
میبذی کلاں محشی بحواشی
مولوی عبد الحی صاحب لکھنوی
ایضاً خورد کشوری
شرح اشارات کشوری
شمس بازغہ مصطفائی
صدرا علوی
حاشیہ صدرا از مولوی محمد لطف اللہ صاحب
شرح ہدایۃ الحکمۃ
جواہر غالیہ
ہدیہ سعیدیہ
مجموعہ میرزاہد ملا جلال
بحر العلوم بر میرزاہد ملا جلال
قطبی محشی بحواشی جدیدہ
نہایت صحیح مجتبائی۔
شرح سلم مولانا بحر العلوم
یہ کتاب آجتک طبع نہیں
ہوئی مگر یہ کتاب نہایت
مستند اور معتبر ہے میں نے
بہم پہونچا کر چھاپنا شروع
کیا ہے۔
میر قطبی
حاشیہ عبد الحکیم بر قطبی میر قطبی
شرح تہذیب عربی علوی

اشتہار